





El hermoso orgullo de ser libre

J.L. Rodríguez García



Atravesando prácticamente el siglo XX, la filosofía de J. P. Sartre se caracteriza ante todo por constituir una reflexión sobre la condición humana y por la defensa radical de la libertad. Tal es la raíz genuina del existencialismo que desemboca en la propuesta de una moral individualista e insolidaria. Pero Sartre, testigo privilegiado de los sucesos conmovedores del siglo XX, derivará muy pronto hacia la propuesta de una fructífera relación entre su propia filosofía y el marxismo, abriéndose a una propuesta de colaboración teórica y política. Rehaciendo sin cesar sus compromisos sociales, Sartre comprenderá finalmente el existencialismo como la reflexión sobre la libertad individual que es preciso sumar al horizonte histórico para comprender los procesos sociales configurados a un tiempo por leyes generales y por la actividad de la irrenunciable libertad humana.

Manuel Cruz (Director de la colección)



J. L. Rodríguez García

Sartre

El hermoso orgullo de ser libre

Descubrir la Filosofía - 32

ePub r1.0
Titivillus 22.01.2017

Diseño de cubierta: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



La centralidad incuestionable de Sartre en el siglo XX

Un siglo en ebullición permanente

Puede asegurarse que en aquella noche de mediados de abril de 1980 se cerró una importantísima etapa del siglo XX: Sartre moría después de una terrible agonía, ingresado en un hospital parisino donde intentaban paliarle los dolores causados por el agravamiento de su enfermedad. Simone de Beauvoir, la que fuera su compañera de toda la vida a pesar de la libertad afectiva y sexual que se permitieron, dejaría testimonio de esas últimas horas febriles y apaciguadas en unas páginas memorables que se titularon *La ceremonia del adiós*. Baste para comprender la dimensión de lo sucedido —apenas la muerte de un hombre…— el hecho de que Giscard d’Estaign, a la sazón presidente de la República francesa y, desde luego, en las antípodas del pensamiento político sartreano, se ofreció para que el Gobierno francés se hiciera cargo del coste de sus exequias y se empeñó en recogerse unos minutos ante los restos mortales del filósofo.

La muerte de Sartre estuvo rodeada de una altísima dosis de espectacularidad. El escritor Jorge Amado, miembro del Partido Comunista brasileño, afirmó en una alocución muy sentida que había muerto el hombre «más importante desde la guerra, aquel que ha ejercido la más grande influencia sobre el mundo de hoy». El cortejo fúnebre, que recorrió las calles céntricas de París camino de Montparnasse, convocó a más de treinta mil personas.

Dos noticias de distinto calibre pueden ilustrar la centralidad incuestionable de Sartre en el momento de su muerte. Para empezar, merece la pena recordar el breve artículo que le dedicó Gilles Deleuze, acaso el único filósofo postsartreano

capaz de cautivar como lo había hecho aquel a quien denominó «mi maestro»: en un artículo publicado en noviembre de 1964, poco después de que Sartre renunciara al Premio Nobel de Literatura, lo comparó con los otros grandes pensadores que habían ocupado la tribuna filosófica desde la Liberación —Albert Camus y Maurice Merleau-Ponty—, con la intención de destacar la importancia de Sartre sobre estos, no porque hubiera elaborado una filosofía sistemática más precisa y rigurosa que Merleau-Ponty, por ejemplo, ni porque hubiera ilustrado más ásperamente que Camus la situación atribulada de la generación que vivió la experiencia de los campos de concentración o sufrido los excesos del gobierno pronazi de Vichy, No, Sartre fue más importante porque fue el único capaz de «decir algo nuevo». No está mal. Pero ¿decírselo a quién?

Vamos con la segunda noticia ilustrativa. En 1965, Sartre fue entrevistado por la revista americana *Playboy*: resulta llamativo que en esa pieza periodística el filósofo reconociera que «los jóvenes constituyen la base de mis lectores». Y que se explayara de forma contundente ofreciendo un panorama de lo que había motivado su distinta relación con los lectores, añadiendo que:

> Lo que saca de quicio a muchos es que soy doblemente traidor. Soy un burgués y me refiero sin contemplaciones a la burguesía; soy un hombre de edad que tiene sobre todo contactos con la juventud. Los jóvenes constituyen la base de mis lectores. Los hombres de más de cuarenta años manifiestan siempre su desaprobación respecto a mí, incluso aquellos que, siendo más jóvenes, me manifestaron simpatía… La generación de 1945 piensa que la he traicionado porque me conoció a través de *La náusea* y *A puerta cerrada*, obras escritas en una época en la que aún no había extraído las implicaciones marxistas de mis ideas.

De modo que, junto a lo que puede llamarse retórica filosófica, se suma el hecho de que Sartre ha encontrado eco, precisamente, entre los miembros de esa franja de edad a los que les interesa la literatura y la filosofía, y que le acompañarán tanto en su etapa existencialista como posteriormente cuando se aproxime al marxismo con una actitud crítica.

Para acabar de comprender la magnitud de la obra filosófica y literaria de Sartre cabe preguntarse cómo es posible que, desde los años treinta, cuando

entró en escena, hasta la década de los setenta, cuando la ceguera y los achaques comenzaron a perturbarlo, su presencia fuera requerida constantemente por unos y otros, y su voz admitida como la de alguien que siempre tenía algo que decir. Pues bien, la importancia filosófica de Sartre se ancla en el hecho de que se convirtió en un testigo privilegiado de los acontecimientos que jalonaron el siglo XX. Y «testigo privilegiado» no significa literalmente que participara a fondo en todos ellos, sino que afrontó su importancia para valorarlos y que lo hizo desde una perspectiva filosófica que habría de reflejarse en las obras más importantes de esta naturaleza que publicó, pero también en su incansable papel de entrevistado y en sus innumerables apariciones públicas.



Una multitud acompañó el cortejo fúnebre de Jean-Paul Sarte por las calles de París en 1980.

Antes de adentrarnos en el libro, referiremos tres marcos o acontecimientos que influirán en la filosofía de Sartre y su evolución constante. Conviene saber a qué circunstancias permaneció atento para abordarlas desde una perspectiva filosófica: en primer lugar, la situación de la Filosofía que encontró Sartre en su juventud; en segundo, las secuelas de la Primera Guerra Mundial; en tercer lugar, los efectos de la Revolución rusa.

Después de Nietzsche, ¿qué?

Iniciaremos la breve reconstrucción del contexto sociohistórico que alimentó el pensamiento sartreano recordando la situación filosófica en relación a la cual va a situarse. Y tenemos que remontarnos hasta el corazón del siglo XIX, ese momento en el que el horizonte filosófico está enmarcado por Hegel, esto es, por la fortaleza del pensamiento dialéctico, de esa consideración de lo real que entendía los juegos sociales como enfrentamientos que finalmente han de resolverse en un momento esplendoroso hasta el previsible final de la historia. No es solo Hegel quien se extiende en ese pensamiento central. He dicho que la fortaleza del pensamiento dialéctico es la marca fundamental del XIX y es que, en efecto, con las variaciones que intenten sumar autores como Marx o Bakunin, el núcleo de la dialéctica permanece, como si estas variaciones fueran algo secundario.

Sin embargo, la aventura hegeliana comenzó a ser tenida en cuenta por las autoridades conservadoras como un adversario al que convenía asediar. Tal operación de ataque se había hecho marcadamente explícita en 1841, cuando F. W. J. von Schelling, quien había sido condiscípulo de Hegel durante su aprendizaje juvenil en Tubinga, fue convocado por Federico IV de Prusia a la Universidad de Berlín algunos años después de la muerte de su antiguo amigo para intentar «extirpar las semillas del dragón hegeliano». El monarca sabía que dichas semillas habían comenzado a florecer en la conciencia y la praxis de lo que conocemos como izquierda hegeliana, ese grupo de estudiosos primerizos que intentaban orientar la dialéctica hacia un uso político y subversivo. ¿Se trataba de una cuestión de oportunidad tardía, producida tan solo cuando las autoridades percibieron la «perversión de la dialéctica»? ¿La dialéctica se concebía como peligro enemigo en 1841? ¿Es que con anterioridad era un saber inocente y neutral, soportable? No creo que pueda aceptarse tal idea si se tiene en cuenta la conocida animadversión e inquina que le profesaba Schopenhauer, docente simultáneo de Hegel y ferozmente antidialéctico y que, en vida del afamado filósofo, clamó una y otra vez contra las «tonterías» hegelianas y contra

su «batiburrillo palabrero». Lo cierto es que había ido organizándose un frente antihegeliano que, por otra parte, no se presentaba como tal: se trataba más bien de apariciones dotadas de mayor o menor fragilidad pero que fueron cundiendo en las entrañas del oficio filosófico. En tal espíritu apareció Kierkegaard, que se desplazó a Berlín para estudiar Filosofía y se declaró fervoroso partidario de la subjetividad diferenciada, única en relación a la otra.

Todos estos revuelos filosóficos desembocarán en la filosofía nietzscheana. Para recoger el espíritu de la misma bastará la alusión a unas páginas tituladas *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en las cuales Nietzsche, preguntándose qué es la verdad, afirma que «una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos», un conjunto de ilusiones «que han olvidado que lo son». Como puede comprenderse, la revocación de la filosofía como saber riguroso es absoluta y el filósofo se ha convertido en un literato —en su sentido más usual—, a pesar de que no se presente como tal sino investido de la aureola de respetabilidad que concede el ejercer un oficio orientado a descubrir la naturaleza de las cosas, el hombre y la sociedad.

Sartre estuvo durante un tiempo perturbado por la presencia de Nietzsche. De hecho, como se nos recuerda en un fragmento de la larga entrevista mantenida con Simone de Beauvoir que citábamos al inicio del libro, este «escribió un largo y hermoso trabajo sobre Nietzsche» y no nos debe extrañar que Bernard-Henri Lévy haya apuntado con acierto que «*La náusea* es un texto impregnado de nietzscheísmo».

Tras Nietzsche, la filosofía entra en crisis catastrófica. Pero en el mismo momento en que comienza a percibirse el alcance de esta situación los filósofos comienzan a reaccionar. La filosofía debe volver a ser un saber riguroso: tal es el empeño de Husserl, presencia que, como veremos en otro capítulo, marcará lo que podríamos llamar el pensamiento del primer Sartre. El filósofo alemán, consciente de lo que ha sucedido, y no solo en el ámbito filosófico, se empeñará en enmendar la plana a los posicionamientos escéptico, relativista y psicologicista. Tal va a ser la vocación de la fenomenología, esa corriente inspirada por el deseo de «volver a las cosas mismas» para culminar la recuperación sanitaria de la herida filosófica. Y es en este punto, como veremos de inmediato, donde se sitúa el inicio del despegue filosófico de Sartre, quien

caminaba desorientado hasta que su amigo Raymond Aron le descubrió en 1932 que, en efecto, Husserl estaba intentando suturar las cicatrices mortales que había provocado la herencia nietzscheana.

El horizonte sartreano estará marcado por la necesidad de retornar a un análisis de las cosas mismas, pero eligiendo la realidad humana como la «cosa» fundamental de la tarea filosófica. Ahora bien, él ve esta realidad humana situada en un tiempo que no es el tiempo abstracto o absoluto, sino un tiempo «para el existente», lo que quiere decir que los objetos del mundo y las situaciones reales son en todo caso recibidas y asumidas de manera diferente por los diversos sujetos. De esta manera, a la voluntad realista de la filosofía sartreana —interés que recibe de Husserl— se suma la consideración de que el resultado del análisis no es nunca semejante para un individuo o para otro.

Este planteamiento inicial desembocará en Sartre en una consideración pesimista de la naturaleza humana y de la sociedad, ya que cada existente vive el mundo de manera diferente, pero siempre dentro de un espacio de sombras y nauseabundo. La razón de este posicionamiento está motivado por el segundo acontecimiento al que es necesario referirse, importante porque sus efectos y consecuencias se alargarán durante décadas.

La Primera Guerra Mundial

No interesa en este momento considerar los supuestos motivos geopolíticos que desembocaron en la feroz contienda iniciada en 1914, sino apuntar con brevedad hasta qué extremo comenzaron entonces a ponerse en práctica unas maniobras bélicas de extraordinaria y monstruosa eficacia. El abuso de la guerra submarina, fundamentalmente dirigida contra los buques que transportaban bienes de primera necesidad con el fin de endurecer la vida de los civiles, el empleo sistemático de gases letales y la insensibilidad de los estados mayores que diseñaban batallas de aniquilación absoluta de las tropas enemigas evidencian el tránsito de las líneas rojas que hasta el momento definían el supuesto honor militar. Que en las batallas de Verdún y de Somme murieran seiscientos mil y un millón de combatientes respectivamente es claro indicio de la perversa carnicería que provocó esta guerra, que era vivida con una regular dosis de sonambulismo por las víctimas, ajenas a las razones últimas del conflicto. Gozamos afortunadamente de numerosa filmografía y literatura que ilustran este horizonte, descrito aquí con obligada brevedad: de *Senderos de gloria* de Kubrick al muy reciente y estremecedor relato de Jean Echenoz titulado *14*.

Naturalmente, debido a su corta edad en 1914, Sartre no participó en el conflicto. Sin embargo sufrió las consecuencias de forma indirecta porque Alsacia, la patria de sus antepasados —los muy reconocidos Schweitzer: un primo de su madre, Albert Schweitzer, médico en África, musicólogo reputado, intérprete sublime de Bach, sería premiado con el Nobel de la Paz en 1952— fue desgajada de Alemania e incorporada a la geografía francesa, lo que facilitó el traslado de la rama materna de Sartre a París. Y, sobre todo, porque la referencia indirecta de la guerra, que se convertirá en objeto de reflexión para filósofos y literatos, sembró dos vivencias en Sartre que lo acompañaron muchos años: un hondo pesimismo sobre las posibilidades de progreso y encuentro colectivo, por un lado, y un no menos asentado pesimismo sobre la posible bondad del hombre, por el otro. Esto se descubre en la lectura de sus primeros textos narrativos —*La náusea o El muro*— y, desde luego, en sus obras teatrales. Y tal ánimo encontrará una traducción filosófica en *El ser y la nada*, el tratado en el que la

reivindicación de la libertad absoluta desemboca en la defensa de una moral individualista e insolidaria, y esto a pesar de que ya por entonces Sartre ha iniciado el rumbo hacia una politización antiburguesa y prosocialista.

De esta manera, Sartre se sumaba al horizonte crítico con el estatus social y político. La visión sombría y angustiosa de la situación no fue exclusiva de Sartre, ni mucho menos. La literatura de la época abundaba en la cuestión. Las consideraciones sobre lo ocurrido entre 1914 y 1918 eran de una acritud extraordinaria. Puede y debe recordarse, por ejemplo, a Tristan Tzara, que inspiró en gran medida el proyecto surrealista francés. Exiliado desde su Rumanía natal a Zúrich, donde conoció a Lenin, provocó uno de los ataques más directos y frontales contra la cultura vigente, exhibiendo un extremado odio juvenil contra los maestros y la civilización que condujo a la hecatombe que vivía su generación. El movimiento que creó, y que se denominó Dadá, buscaba el olvido de la aventura cultural y el inicio de una nueva forma de entender la sensibilidad y la creación. En 1920 se trasladaría a París, donde fue recibido con entusiasmo por la tribu surrealista que asumió algunos de los principios que Tzara había comenzado a expresar en sus periódicos manifiestos.

Culturalmente, el dadaísmo recogió algunos de sus más importantes frutos en la Francia de Sartre, tanto en su versión literaria como en su proyección política. Sobre todo, en el surrealismo. Bretón, pontífice del surrealismo y militante activo de la confrontación cultural contra quienes, a su juicio, habían conducido a Europa al exterminio y la banalidad, derivará hacia una aproximación a la política comunista junto a poetas como Aragón o Éluard. De aquí que el *Segundo Manifiesto* incorpore explícitamente a Marx como profeta junto a Rimbaud, previamente reverenciado, el poeta conflictivo y radicalmente insumiso en relación a la cultura europea. El resultado es de dúplice naturaleza: cambiar la vida (Rimbaud), cambiar el mundo (Marx). Y esta voluntad de alteración apuesta por una radicalización revolucionaria de signos extremados.

Sartre está situado en este horizonte marcado por la Primera Guerra Mundial. Escribirá más tarde, con una contundencia que sorprende, que su odio a la burguesía no se extinguiría jamás: es la civilización que ha desembocado en la ruina y la desolación.

Tristan Tzara y el dadaísmo

Desde Zúrich, Tristan Tzara comienza a enturbiar el apaciguado ambiente cultural durante la Primera Guerra Mundial, con la fundación del movimiento Dadá. Poco después del fin de la guerra se trasladará a París, donde es solemnemente recibido por los surrealistas. La lectura de sus «Siete manifiestos Dadá» deja clara su vocación crítica y extremada. El *Manifiesto dadaísta* de 1918 se cierra con un apartado titulado «Asco dadaísta» que resulta esclarecedor. Leemos:



Retrato de Tristan Tzara realizado por Robert Delaunay en 1923.

> Todo producto del asco susceptible de convertirse en una negación de la familia, es DADÁ; […] abolición […] de toda jerarquía y ecuación social instalada para los valores de nuestros lacayos: DADÁ; […] abolición de la memoria: DADÁ; creencia absoluta indiscutible en cada dios producto inmediato de la espontaneidad: DADÁ; […]

Tzara se incorporará a la resistencia antinazi. En 1947 se afilia al Partido Comunista francés, del que se alejará con motivo de la invasión de Hungría por parte de las fuerzas del Pacto de Varsovia.

Es preciso llamar la atención sobre el hecho de que el dadaísmo tuvo desde su inicio una clara vocación política. También en Tzara, pero sobre todo en su vertiente alemana, donde artistas como John Heartfield, Richard Hülsenbeck o George Grosz ofrecen un arte con una clara motivación política, hasta el extremo de que el dadaísmo alemán apoyará con entusiasmo el levantamiento espartaquista encabezado por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht.

La Revolución rusa

¿Anclarse en el pesimismo? Sartre no lo hará, desde luego. Y si no lo hace es debido a las causas del tercer aldabonazo que agitará el siglo XX, y de cuyo espectro no podrá liberarse. Se trata de la Revolución rusa. Pasarán unos meses desde el levantamiento de febrero del 17 hasta que Lenin enfervorice a los minoritarios bolcheviques y articule el poder de los soviets disponiéndolo todo para el levantamiento de noviembre. Este alzamiento no solo aleja a Rusia de la contienda mundial sino que establece una forma de poder absolutamente extraña para los modelos políticos establecidos. Resulta difícil de imaginar el estupor que la revolución siembra entre las élites dirigentes y el asombro que provoca entre filósofos, literatos e intelectuales en general. No existe figura representativa de la década de los veinte que no se sienta fascinada por lo sucedido. Y quienes podrían plantear algún rechazo aguardan astutamente a que el temporal amaine. Y Sartre, ¿qué opina? Sería preciso apuntar dos cosas. Por un lado, contempla desde una cierta lejanía lo que ocurre, si bien manifiesta una íntima satisfacción, tal como relata Beauvoir en *La plenitud de la vida*, donde evoca este recuerdo:

> El mundo iba a moverse. Sartre se preguntaba a menudo si no hubiéramos tenido que solidarizarnos con los que trabajaban para esa revolución. […] Más de una vez durante esos años Sartre se sintió vagamente tentado de afiliarse al Partido Comunista; sus ideas, sus proyectos, su temperamento, se oponían; pero si bien le gustaba la independencia tanto como a mí, tenía mucho más sentido de sus responsabilidades.

Está claro que la memorialista se refiere al efecto europeo, y especialmente francés, que intentaba celebrar en sus propios territorios el sentido de la Revolución rusa. Pero la confesión indica un segundo asunto, y es que Sartre ha comenzado a simpatizar con la filosofía que inspirara las conquistas de noviembre del 17, esto es, del marxismo, que ya ha iniciado el despliegue

fundamental que lo convertirá en una propuesta filosófica omnipresente a lo largo del siglo XX.

Sería difícil de entender que Sartre no interviniera en algunas de las polémicas suscitadas. Partiendo de una consideración crítica, pero convencido de en qué lado de la trinchera se quiere situar, Sartre va a proponer una alianza entre el marxismo y su propia filosofía. Entiende que aquel se ha esclerotizado y supone que el existencialismo podría ayudar a su revitalización. Ciertamente, el conocimiento que Sartre tuvo del marxismo no era muy profundo. Puede decirse que su relación teórica con él está mediatizada por la praxis política, es decir, conoce el marxismo más bien a través de la política de los partidos comunistas. Serán dos las polémicas en que intervendrá muy activamente, y ambas tienen que ver con la consideración de la Revolución rusa y con el análisis de sus consecuencias: testigo de los acontecimientos, Sartre se siente obligado a sumergirse en el ámbito del marxismo, cuya filosofía había sido engrandecida por el episodio revolucionario de 1917.

La primera de ellas se centra en la consideración de las causas que preparan un estallido social. Es pertinente la polémica si se tienen en cuenta los múltiples movimientos de emancipación política que se abren en las décadas siguientes a la Revolución rusa. La visión del marxismo heterodoxo afirma que son las causas objetivas, materiales, muy especialmente las económicas, las que condicionan el estallido revolucionario y, de esta manera, el individuo se convierte en un actor pasivo de la historia misma. Sartre va a intervenir para disentir totalmente de dicha interpretación: su anáfisis apunta a un equilibrio entre las causas materiales y la capacidad de elección libre del individuo, siendo este segundo factor el que puede ofrecer una explicación de por qué un burgués se alinea con la revolución y por qué no todo proletario se posiciona contra el capitalismo.

La segunda polémica trajo de cabeza a los marxistas desde la segunda década del siglo. Se refiere a la relación entre el partido y las masas, en concreto, el proletariado. Por un lado, se encuentra una orientación, que va a ser la dominante, que avala la supremacía del partido, entendiendo que el proletariado debe asumir las directrices emanadas de su dirección, por cuanto son los dirigentes quienes conocen con exactitud lo que debe hacerse en cada momento

del proceso: es la perspectiva de Lenin, que será asumida por Stalin y, en general, marca la línea oficial de los partidos comunistas occidentales que Sartre conoce. Por otra parte, hay otra línea de reflexión teórico-política que concede especial privilegio al proletariado, cuya espontaneidad es elogiada, y que reserva al partido la función de canalizador de las exigencias de las masas que, al fin y al cabo, siendo las víctimas conocen perfectamente lo que les conviene. En este horizonte puede situarse a Rosa Luxemburgo y, por lo que se refiere a la cercanía sartreana, aspectos de esta perspectiva serán asumidos por Maurice Merleau-Ponty o Claude Lefort con las consecuencias que se considerarán en un capítulo de este libro.

Sartre, aunque sea muy coyuntural y brevemente, reconocerá la necesidad del partido. Ahora bien, siempre que este preste atención a las reivindicaciones de quienes aspiran a transformar el mundo superando la ignominia del capital y entendiendo a un tiempo que el proletariado no siempre está situado en una posición privilegiada de análisis. Esta segunda advertencia es la que motivará que Sartre defienda un equilibrio entre las directrices del partido —que no tienen por qué ser correctas, aunque es necesario que proponga algo— y la expresión de las masas —que están en condiciones de conocer los motivos de su pobreza, pero que no siempre las conocen con acierto.

El siglo XX avanza. Sartre asume su papel de testigo y activista. En este complejo contexto sociohistórico es preciso situar la aventura de quien, sumamente atento a los sucesos que afectaban a la sociedad, no cesó de intervenir y de fundamentar su intervención en una impresionante gesta intelectual.

La pretensión de estas páginas

El planteamiento de este libro pretende ofrecer un resumen claro y riguroso de la filosofía de Sartre. Dada su implicación en el horizonte del siglo XX, es preciso reconstruir con cuidado su relación misma con los sucesos y las reflexiones que lo motivan.

El primer capítulo está dedicado a la referencia de algunos acontecimientos fundamentales que marcan su temprana infancia (aspecto ineludible, teniendo en cuenta la importancia concedida en su filosofía a las vivencias primeras), al resumen de las lecturas que aceleran su formación filosófica y, finalmente, a la influencia que tienen en su aventura política algunos de sus amigos más próximos. Así pues, nos detendremos en estos momentos estelares: sus tempranas vivencias infantiles, su aproximación juvenil a la fenomenología de Husserl y a la filosofía existencial de Heidegger, y, en tercer lugar; la referencia a algunas amistades que le inspiran y alientan, y que podríamos centrar en Paul Nizan y Merleau-Ponty.

Naturalmente, hemos de referirnos a la literatura primera de Sartre —que se inaugura con *La náusea y El muro* y de inmediato con las primeras obras teatrales— porque es en sus páginas y escenas donde se ilustra o dramatiza la tragedia de la existencia humana. La idea de lo absurdo de la existencia, el esfuerzo del hombre por intentar ser libre y en general lo que podríamos considerar «tópicos» existencialistas son inicialmente configurados de forma literaria para, a continuación, encontrar forma filosófica. De todo ello hablaremos en el segundo capítulo.

Precisamente al análisis de las vértebras del existencialismo y de la evolución filosófica de Sartre dedicaremos los dos capítulos siguientes: en el primero de ellos, abordaremos los aspectos claves del existencialismo sartreano, sus categorías ontológicas y los inicios del replanteamiento sobre la naturaleza, posibilidad y fundamento de una moral, mientras que en el segundo habrá de

abordarse su aproximación al marxismo y la teorización sobre la historia y la sociedad[1].

Sería injusto olvidar los años finales de la aventura sartreana cuando, alejado de la política ortodoxa del Partido Comunista Francés (PCF) —aunque muestre sus simpatías por el programa comunista italiano, se sienta cercano a la revolución cubana y le parezca importante el maoísmo—, entra en contacto con las nuevas izquierdas que se configuran en la geografía francesa, aunque también en otros lugares. Son los años en que publica los primeros volúmenes de su monumental e inacabado ensayo sobre Gustave Flaubert pero, sobre todo, en los que parece rejuvenecido, cercano a esa *extrème gauche* que solivianta los cimientos de la República francesa y hace que se agiten los miedos al golpe de Estado —inteligentemente manejados por el presidente Charles de Gaulle. Años en los que Sartre parece retornar a un concepto de libertad absoluta que acaso parezca más cercano a sus primeros escritos que a los que había urdido a partir de mediados de la década de los cincuenta. De este horizonte final da cuenta el último capítulo.

Apuntes biográficos

La infancia marcando el destino

Pudiera parecer extraño que alguien, ya rondando los sesenta años, decidiera volver la vista atrás para bucear en una infancia que ha sido ensombrecida por el devorador paso de los años. Pero es en verdad lo que hace Sartre cuando a comienzos de la década de 1960 inicia la última redacción de esas páginas que Cohen-Solal, su más autorizada biógrafa, se ha atrevido con justicia a calificar como «quizá su obra más hermosa» y que lleva por título *Las palabras*.

Sartre se sintió en la obligación de sumergirse en los años difíciles de una infancia aterrorizada, teñida de sorpresas y horas interminables de desdicha. ¿Por qué puede suponerse la conveniencia de esta obligación? En primer lugar, porque las aventuras de interpretación crítica que Sartre había llevado a cabo, desde su primerizo pero revelador estudio sobre Baudelaire hasta los muy extensos ensayos sobre Genet y Flaubert, se asentaban en el descubrimiento de una vivencia infantil que ayudaba a explicar el comportamiento y las obras de literatos, filósofos y, posiblemente, de todo individuo activo en la vida social. Teniendo presente la elección de esta aproximación metodológica, habría que entender por qué Sartre decide someterse a esta operación en la que él mismo es a un tiempo intérprete y objeto de análisis, con lo que esto podría implicar de falseamiento o impostación fatídica. Es probable que Sartre hubiera decidido ajustar cuentas con su propio destino, someterse a esta cirugía que lo liberaría de oscuras nostalgias: enfrentarse a su destino —tal y como hacen algunos de sus protagonistas novelescos y teatrales— para subrayar aquello que desde su infancia marcaría su destino.

Por esto, resulta fundamental indicar la importancia de algunos de los momentos biográficos que quedarán inscritos indeleblemente, algunos aspectos que determinarán la orientación de su obra. Es suficiente atender a tres vivencias fundamentales durante su infancia.

La ausencia del padre

La formación de la personalidad del individuo se inicia en el ámbito familiar. El recuerdo de la dramática aventura del sofocleano Edipo parece anclado en la conciencia histórica para recordarnos que es en el espacio doméstico donde nuestras preferencias y actitudes comienzan a ser elegidas, marcándose igualmente nuestras filias y fobias, siempre bajo la atenta vigilancia del Padre-Madre. Es obvio que el psicoanálisis freudiano, que Sartre conocerá y cuyas fundamentales indicaciones le servirán de brújula interpretativa en sus tratados sobre Baudelaire, Genet y Flaubert, potencian esta idea. Lo fundamental es esto: la espontaneidad de la naturaleza humana, que podría amenazar la estabilidad familiar y social, debe ser vigilada en cuanto a su desarrollo por esta figura paterna que se encarga de transmitir en qué consiste el comportamiento adecuado, y que se traduce como *Superego* en el discurso freudiano.

Pero en el caso del pequeño Poulou —como lo llamaban en el ámbito familiar materno—, donde la relación con el padre era inexistente, ocurrió algo excepcional. Jean-Baptiste Sartre, el padre, había viajado a la Cochinchina siguiendo su vocación marítimo-militar: unas fiebres inoportunas contraídas antes de su maridaje lo llevan a la muerte cuando su hijo, nacido el 21 de junio de 1905, apenas ha cumplido el año de vida. En *Las palabras*, Sartre es rotundo y cruel: Jean Baptiste «se apoderó de esta muchachota desamparada, se casó con ella, le hizo un hijo al galope, a mí, y trató de refugiarse en la muerte». Pocas páginas más adelante reconocerá que la muerte de su padre «fue el gran acontecimiento de mi vida». ¿Por qué el gran acontecimiento de su vida? Sartre respondía inmediatamente después de haber escrito este testimonio desprovisto de piedad. Leamos:

> Como dice la regla, ningún padre es bueno; no nos quejemos de los hombres, sino del lazo de paternidad, que está podrido […] Si hubiera vivido, mi padre se habría echado encima de mí con todo su peso y me habría aplastado […] ¿Fue un mal o un bien? No sé; pero acepto con gusto el veredicto de un eminente psicoanalista: no tengo *Superego*.

La referencia es fundamental porque marca el alcance de la libertad en la filosofía sartreana. En efecto, vivir y actuar al margen de las imposiciones familiares y sociales, en esa atmósfera de libertad absoluta que es la que encontrará muy pronto en las páginas de Nietzsche, la que encarnarán sus personajes literarios y la que buscará un anclaje filosófico en las obras editadas a partir de la década de los años cuarenta. Solitario, recluido en la parisina casa de la rue Le Goff de su abuelo materno, el niño Sartre crecerá entre libros, silencios y los absorbentes cuidados de Anne-Marie, madre sobreprotectora a la que el pequeño no reconoce como madre sino como una «hermana mayor».

El descubrimiento de «mi fealdad»



Retrato del pequeño Sartre.

Cabe mencionar otro suceso que marcará una segunda idea matriz de la proyección filosófica sartreana. Está protagonizado por Charles Schweitzer, el abuelo que ampara a la madre viuda y al pequeño nieto al que quiere convertir en una prolongación de su propia actividad, de sus propias creencias. Pero choca frontalmente con la intención de Anne-Marie. Si el abuelo quiere que Poulou sea un niño valiente, decidido, centro de la vida familiar, su hija, en cambio, lo oculta, lo enmascara. «Me parece que le hubiera gustado que fuese una niña en verdad», sugerirá Sartre en su obra autobiográfica. Y, en efecto, en las fotos conservadas descubrimos a un niño con largos tirabuzones rubios, de innegable apariencia feminoide. Todo se transformará de pronto porque el abuelo no puede disimular su permanente enfado. El episodio es recordado con cierta delectación en *Las palabras*:

> Un día —tenía siete años— mi abuelo no aguantó más: me cogió de la mano y dijo que me llevaba de paseo. Pero apenas doblamos la esquina, me metió en la peluquería y me dijo: «vamos a dar una sorpresa a tu madre». A mí me encantaban las sorpresas […] En resumen, miré con buenos ojos cómo caían mis bucles a lo largo de la toalla blanca que tenía alrededor del cuello y cómo llegaban al suelo, inexplicablemente deslucidos: volví glorioso y pelado.

Es fácil imaginar el disgusto de la madre. La aceptación del pequeño rapado implica una dura pero inapelable lección. Volvemos de nuevo a *Las palabras*:

> Mientras mis preciosos tirabuzones revoloteaban alrededor de mis orejas, había podido negar la evidencia de mi fealdad. Sin embargo, mi ojo derecho entraba ya en el crepúsculo. Tuvo que confesarse la verdad. También mi

abuelo parecía desconcertado; le habían entregado su pequeña maravilla y había devuelto un sapo.

La vivencia de «mi fealdad» no es solo el descubrimiento de una deficiencia física: será interiorizada por Sartre como acento de la individualidad humana cuya existencia estará marcada por la irreductibilidad en relación al otro, por la consideración de que no existe copia de mí «Yo», en tanto en cuanto toda existencia tiene una peculiaridad extremada. Como se verá más adelante, esta idea deberá ser reformada o parcialmente corregida en busca de una similitud que permita la conformación colectiva y, en consecuencia, la praxis política.

La pasión por los libros

Hay un tercer suceso infantil de interés biográfico. El niño Sartre, aislado, introvertido, rodeado de libros, polvo y murmullos, encuentra un feliz ensimismamiento en la lectura. «Empecé mi vida como sin duda la acabaré: en medio de los libros», recuerda y promete. Así será, en efecto. Y atención a este fragmento bellísimo:

> Nunca he arañado la tierra ni buscado nidos, no he hecho herbarios ni tirado piedras a los pájaros. Pero los libros fueron mis pájaros y mis nidos, mis animales domésticos, mi establo y mi campo; la biblioteca era el mundo atrapado en un espejo; tenía el espesor infinito, la variedad, la imprevisibilidad.

Punto y aparte. Y, paralelamente, como no podría ser de otra forma, la pasión por la escritura. *Nulla dies sine linea* se transforma en la enseña escrita del vagabundeo que está iniciando. Quizá esta promesa infantil que se hace a sí mismo explique la pasión sartreana por la escritura, considerada como un efecto de *mi fealdad*, y nos permita entender los motivos por los que Sartre escribe y escribe sin importarle en exceso el destino de sus páginas: existe casi tanta cantidad de textos inéditos-póstumos como publicados. Porque lo esencial es esto, escribir, leer y escribir…

La infancia se acaba. En 1915, ingresa en el Liceo Henri IV en París. Conocerá entonces a Paul Nizan, de quien hablaremos más adelante. Anne-Marie y el joven Sartre se trasladan en 1918 a La Rochelle por causas derivadas del segundo matrimonio de su «hermana mayor». Sartre obtiene unas calificaciones excepcionales: el geniecillo de Charles Schweitzer comienza a deslumbrar. Regresa a París e ingresa en la École Nórmale Supérieure. La promoción del 24 resulta impresionante: Sartre, Beauvoir, Hyppolite, Aron, Nizan, Lagache… Y años más tarde, en 1929, se lleva a cabo el examen de agregación (necesario para acceder a la condición de profesor): Sartre es el número uno, seguido por Beauvoir, Hyppolite consigue el número cuatro y Nizan, la quinta posición.

Poco después, Sartre abandona París camino del Liceo de Le Havre, donde ejercerá como profesor.

Los compañeros de Sartre en la École

Comenzaremos el repaso a los compañeros de Sartre en la École con **Jean Hyppolite**. Tras entusiasmarse con las lecciones que Alexandre Kojéve impartía sobre Hegel, aunque disintiera de su interpretación, el filósofo Hyppolite (1907-1968) tradujo al francés la *Fenomenología del espíritu*, y dedicó a Hegel uno de los estudios más penetrantes sobre esta obra, que tituló *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. Ejerció como profesor de Historia de los sistemas filosóficos en el Collège de France, cátedra en la que le sucedería Michel Foucault.

Raymond Aron (1905-1983) ejercía como profesor en Toulouse al comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Cuando se produjo la invasión de las fuerzas alemanas y la inmediata derrota de Francia, se alistó en la fuerza aérea y se exilió a Inglaterra, donde comenzó a colaborar con la política y estrategia gaullista. Figura entre los fundadores de la revista *Les temps modernes*. Fue alejándose del horizonte de la izquierda a raíz de su fuerte crítica a la dialéctica marxista y a la perspectiva del comunismo, posición de la que deja testimonio en *El opio de los intelectuales* (1955). Fue columnista de *Le Figaro* durante años y, más tarde, de *L'Express*. Profesor del Collège de France, su relación con Sartre se quebró a causa, sobre todo, de la publicación de la obra titulada *Historia y dialéctica de la violencia*, un análisis nada conciliador de la sartreana *Crítica de la razón dialéctica*.

Daniel Lagache (1903-1972), filósofo y psicoanalista, figura también entre los fundadores de *Les temps modernes*. Centró su vocación en el análisis de las psicopatologías sociales. Colaborador estrecho de Lacan, ambos fueron expulsados de la Sociedad psicoanalítica y, muy pronto, Lagache fundó la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Fue el impulsor del ya clásico *Diccionario del Psicoanálisis* que redactarían Laplanche y Pontalis.

Mención aparte merece **Simone de Beauvoir**. También compañera de Sartre en la École, iniciaron una relación que duraría

hasta la muerte del filósofo, aunque acordaran una libertad afectiva que no se interrumpió jamás. La diferencia entre lo que consideraban «amores contingentes» —escarceos sentimentales y sexuales— y el «amor verdadero» —que era el suyo— marca su existencia. Beauvoir es una sobresaliente novelista —ahí están, por ejemplo, *La invitada* (1943) o *Los mandarines* (1954), que obtuvo el prestigioso premio Goncourt, y una inolvidable filósofa: baste citar *Para una moral de la ambigüedad*—. Pero no sería posible reconstruir la Francia de la segunda mitad del siglo XX sin atender a su faceta memorialista: provoca entusiasmo la lectura de los cuatro tomos de su autobiografía —y del quinto, si consideramos como tal *La ceremonia del adiós*. Dicho lo cual hay que subrayar que, sin lugar a dudas, será reconocida siempre por el fuerte cataclismo que provocó la publicación de *El segundo sexo* (1949): la mujer no nace, sino que se hace, tal es la tesis central de la voluminosa obra. Beauvoir llevó a cabo un monumental ejercicio de erudición y reflexión para mostrar hasta qué extremo son las condiciones culturales, religiosas, sociales, domésticas, las que han configurado una imagen de la mujer como ser sumiso, vulnerable y despersonalizado. A partir de tal consideración convoca a la reivindicación de la constitución de una nueva feminidad. Todo el movimiento feminista, que eclosiona a partir de los años sesenta, es deudora de los análisis de *El segundo sexo*: cercano a su posicionamiento o crítico con el mismo, lo innegable es que Beauvoir es la referencia clave en esta venturosa historia.



Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre ante la estatua de Balzac en París.

Paul Nizan (1905-1940) merece en este libro una referencia más extensa y especial que muy pronto se abordará.

Aproximación a los maestros

Es conveniente centrarse en las aproximaciones de Sartre a la obra de quienes van a marcar en mayor o menor medida su itinerario filosófico. En tal sentido, destacan dos presencias que serán tomadas con una mezcla de admiración y rechazo: los pensadores alemanes Edmund Husserl y Martin Heidegger. Debe aceptarse la matización porque lo que se evidencia son reacciones conflictivas, aunque vayan dejando un poso innegable: por ejemplo, y a propósito de Husserl, ha subrayado el estudioso Desanti, refiriéndose al momento histórico que vive Sartre, que:

> En tales circunstancias, se comprende que la lectura de Husserl debía aparecer como la liberación de un decir filosófico que estorbaba. Abría un camino hacia un trabajo de pensamiento inspirado en el esclarecimiento, en consonancia, no obstante, con el estilo reflexivo de las grandes filosofías del pasado. Un relanzamiento, en consecuencia, de la filosofía misma.

Es cierto que, como el propio Sartre reconocerá, había tenido la inmensa fortuna de leer por aquellos años una obra de Bergson —*los datos inmediatos de la conciencia*— que le abrió expectativas en sus análisis sobre los procesos de conocimiento y asimilación de lo real, pero las mismas serán sumergidas por la influyente marea de la filosofía husserliana. Husserl y Heidegger, hemos dicho, esto es, fenomenología y existencialismo.

Sartre y la fenomenología

Es en *La plenitud de la vida* donde Simone de Beauvoir relata el encuentro de Sartre con Husserl y la fenomenología. Las circunstancias son conocidas. El año 1932 Raymond Aron residió en Berlín, becado por el gobierno francés. A su vuelta, y durante uno de sus frecuentes encuentros con la pareja de amigos Sartre y Beauvoir, les comenta lo esencial del proyecto fenomenológico. En palabras de Beauvoir, Sartre «palideció de emoción»: sospecha que es justo lo que estaba buscando para la renovación de la filosofía. Y, en consecuencia, solicita la beca que había disfrutado Aron. Se traslada a Berlín en 1933.



Edmund Husserl.

Husserl por entonces ha iniciado ya su honroso exilio académico, expulsado de Friburgo por las autoridades nacionalsocialistas debido a sus raíces judías. Su más cercano alumno, Martin Heidegger, no parece ser ajeno a la estratagema para castigar a su maestro, a quien había dedicado *Ser y tiempo*.

Husserl había desarrollado una importante obra filosófica durante las dos primeras décadas del siglo. Sus *Investigaciones lógicas* y las posteriores *Ideas*, publicadas en 1900-1901 y 1913 respectivamente, marcaron con toda seguridad los primeros ejes de la aventura filosófica sartreana. Las obras citadas recogen ya lo fundamental de la fenomenología como proyecto filosófico. ¿Qué es entonces lo que deslumbra a Sartre de la aventura husserliana en 1933?

Es preciso señalar cuatro aspectos de la influencia de Husserl en Sartre, el último de los cuales puede considerarse propiamente una derivación sartreana de la lectura del alemán.

El primero hace referencia a la fundamental afirmación del filósofo acerca de la esencia de la conciencia, de lo que la define estrictamente: la conciencia es intencionalidad, nos dirá. Intencionalidad quiere decir que la conciencia no es

sino una potencia que se realiza cuando entra en contacto con el mundo, con las cosas. Esto significa que no hay conciencia sin objeto o, si se quiere, que solo cuando se inicia la relación razón-mundo puede hablarse de conciencia o del Yo.

Una conciencia de nada es una nada de conciencia, la caída en el no ser, en la niebla y la muerte en vida. Préstese atención a este punto porque el gran miedo de Antoine Roquentin, el protagonista de *La náusea*, consiste precisamente en sospechar que se puede quedar sin objetos para su conciencia y, entonces, caería en la «nadificación», en el no-ser humano.

De aquí se deriva, en segundo lugar, una concepción de la existencia entendida como esfuerzo ininterrumpido para la apropiación de lo real que pasa a conformarse como el elemento constituyente de la conciencia misma. Tan solo nos concebimos y sentimos como existentes cuando algo nos advierte que *estamos ahí*, de interrumpirse este proceso de permanente vigorización de la conciencia nos convertiríamos en seres sombríos sin vida ni posible actividad socio-histórica.

Sin embargo, y es el tercer punto que interesa apuntar, cuando Husserl desarrolla estos dos puntos fundamentales de la fenomenología ya ha iniciado un camino de revisión. ¿En qué sentido? Es en las *Ideas*, en 1913, cuando el filósofo alemán comienza a referirse a ciertos contenidos existentes en la conciencia independientemente de la relación del Yo con el mundo. Se trata de contenidos trascendentales, situados ahí, en el interior del Yo, sin experiencia previa alguna que condicione su estancia. Dicha teorización se explicitará de manera relevante en las *Meditaciones cartesianas*, conferencias pronunciadas en la Sorbona (París) en 1929 y que serían editadas en Francia el año 1934. Esta modificación en el planteamiento husserliano motivará la crítica sartreana: es entonces cuando Sartre comienza a redactar ese artículo titulado «La trascendencia del Ego» y que consiste fundamentalmente en una crítica del Yo trascendental, es decir, de la presuposición de que existen contenidos en la conciencia al margen de la experiencia existencial. Será publicado a su retorno a Francia, en 1934.

Hay que referir finalmente una cuarta consideración: Sartre, que, hasta 1939 releerá convulsiva y casi exclusivamente a Husserl —como nos recuerda su

biógrafa Cohen-Solal—, asume una concepción de la libertad vinculada a la idea de una conciencia que debe rehacerse continuamente, que no puede detener su proceso de actividad: de aquí, como se verá más adelante, que la libertad sea tratada en Sartre, al menos en una de sus orientaciones, como un ejercicio de realización permanente y cambiante, muy cerca de la propuesta nietzscheana de la ética del superhombre como creación imparable.

La influencia de Husserl en Sartre es manifiesta. La idea de la conciencia como intencional, de la existencia como proceso que requiere el permanente y cambiante contacto del Yo con el mundo y el Otro, y la idea, en consecuencia, de la libertad humana como un hacerse ininterrumpido y determinado por la experiencia de cada uno permanecerán ancladas en la reflexión filosófica y en la creación literaria sartreana de manera indeleble, aunque con matizaciones que se referirán en otro capítulo. Los textos que dejan constancia de la impronta husserliana son de gran importancia. Me limitaré a citar dos: por un lado, *La imaginación*, que publica en 1936, y, por otra parte, *Lo imaginario*, aparecido en 1940. Más allá de lo que pudieran indicar sus títulos, ambos libros son reflexiones, escritas en la onda del filósofo alemán y judío, sobre la infinita capacidad humana para crear proyecciones de su Yo en el mundo.

Fenomenología y existencialismo

> A partir de Husserl se entiende por fenomenología una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX, que pretendió superar tanto el idealismo como el positivismo del siglo XIX, y también los irracionalismos que se habían opuesto a ellos. Husserl intentó convertir la filosofía en una ciencia rigurosa, para lo cual consideraba necesario ir «a las cosas mismas», tal y como aparecen en la conciencia, como lo inmediatamente dado, en su esencia o contenido ideal. Para tal fin creó un método de descripción que eliminaba todo prepuesto interpretativo.
>
> *Diccionario de Filosofía*, RBA-Larousse, Barcelona, 2003.

Más complicada parece la delimitación del existencialismo, puesto que el término se ha convertido en un cajón de sastre donde se incluyen filósofos, poetas y novelistas. Desde luego, entre Heidegger y Jaspers, por ejemplo, hay tanta distancia como entre Sartre y Camus.

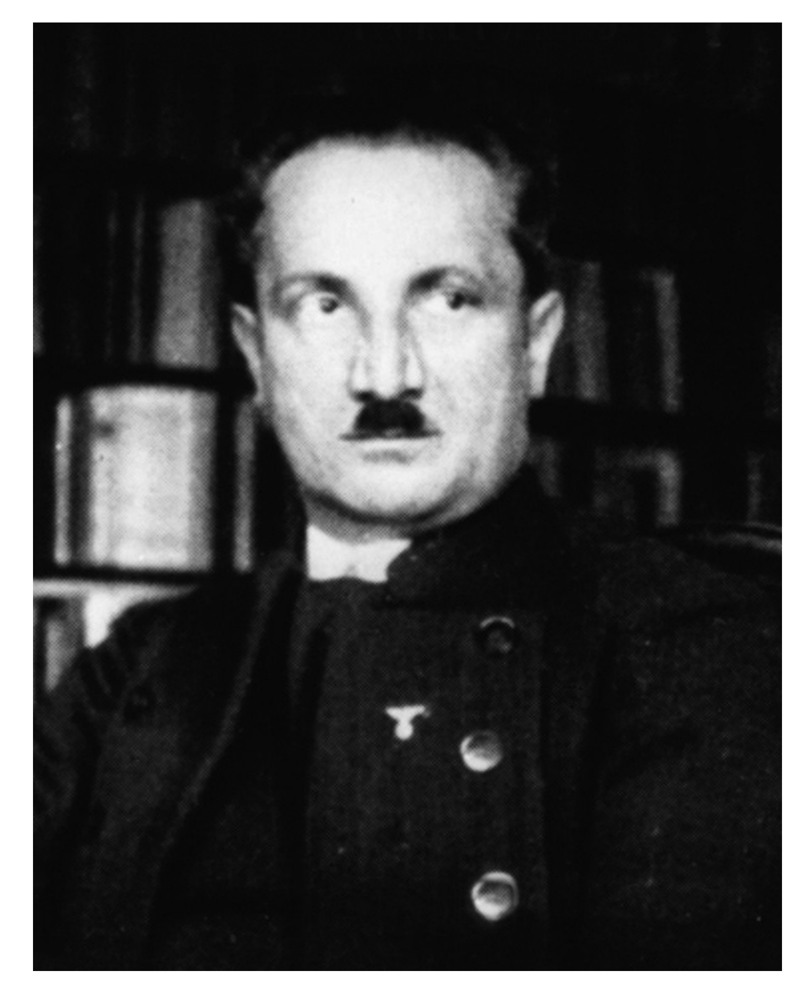
Nos centramos en qué es el existencialismo para Sartre, cuestión a la que responde en «A propósito del existencialismo», donde establece que:

> El existencialismo mantiene […] que en el hombre […] «la existencia precede a la esencia», que, por lo mismo, «el hombre debe crear su propia esencia», que el existencialismo «define el hombre por la acción», y que, así se finaliza, debe entenderse que «el existencialismo no es una delectación sombría sino una filosofía humanista de la acción, del esfuerzo, del combate, de la solidaridad».
>
> «Sartre: Á propos de l'existentíalisme», en M. Contat y M. Rybalka: *Les écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970.

La influencia de Heidegger

De pronto, el mundo parece estallar. La Alemania hitleriana ha estado engrasando su maquinaria bélica. Francia entra en conflicto armado con la nación vecina: se dicta la orden de movilización general el 2 de septiembre de 1939. Sartre es destinado a un campo de prospecciones meteorológicas. Comienza lo que en Francia se conoce como *drôle de guerre* («la guerra boba, la guerra inútil»). Pero no inútil para Sartre que, con las manos cruzadas prácticamente todo el día, dedica su tiempo a leer y escribir. Meses más tarde, fatídicamente el día en que cumple treinta y cinco años, es detenido por los invasores alemanes, y trasladado poco después al campo de internamiento de Trèves, donde permanece hasta marzo de 1941. Una vez liberado, regresa a París. En los años inmediatos ha entrado en contacto con Heidegger, la segunda gran influencia que se hace presente en su filosofía.

El filósofo alemán ha publicado en 1927 su magna obra, *Ser y tiempo*. ¿Qué plantea Heidegger? O, mejor dicho, ¿cuáles son los aspectos de la obra citada que llaman la atención de Sartre por cuanto él mismo las incorpora más o menos claramente a su propia matriz filosófica y que pueden rastrearse sin mucha dificultad siguiendo los apuntes recogidos en los titulados *les carnets de la drôle de guerre*? Para responder satisfactoriamente a la pregunta hay que tomar en cuenta los siguientes aspectos.



Tras leer *Ser y tiempo*, Sartre se sentirá deudor de Heidegger.

En primer lugar, parece ineludible señalar qué método va a reivindicar Heidegger para el análisis de lo que considera objeto fundamental de la filosofía. Es en el parágrafo 7 donde Heidegger se descubre. Escribe que «la expresión "fenomenología" significa primariamente una *concepción metodológica*» que reivindica, y así lo indica a continuación, un retorno al análisis de las «cosas mismas frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos solo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como "problemas" a través de generaciones». Sabemos ya que Husserl había perseguido lo mismo: partir de cero para restaurar la importancia de la filosofía haciendo caso omiso de las creencias establecidas. Pero ¿cuál es el objeto fundamental de la filosofía?

Esta es la segunda cuestión: preguntarse qué es el ser y hallar una respuesta. Expresión en exceso abstracta. Preguntar por lo que es el ser es ante todo preguntarse por la naturaleza de lo que está ahí, ante nuestros ojos. Y lo que está

es, obviamente, el mundo de los objetos. Pero este mundo de los objetos es un mundo recibido por la conciencia humana que confiere sentido al mundo recibido. Esto es lo que entiende Heidegger como *Dasein* humano, un estar-ahí que es constituyente del sentido de lo real, del mundo, y que en este proceso se conforma a sí mismo. El *Dasein* humano comienza a tener sentido cuando su existencia se abre y recibe las cosas a las que la conciencia dará sentido. Así, quedará establecido en el parágrafo 9 de *Ser y tiempo* que el primer aspecto relevante es comprender que la existencia precede a la esencia, es decir, que, vacía la conciencia, esta comienza a ser algo cuando se interroga sobre la esencia del mundo, de las cosas. Ahora bien, ¿qué comienza a descubrir la conciencia vacía?

Es el tercer asunto relevante. La conciencia comienza a descubrirse como una presencia en un mundo. La comprensión de la «mundaneidad» de la conciencia es una primera constatación. Estoy en un mundo particular. De manera que, en primer lugar, la conciencia se centra especialmente en «una enumeración de lo que hay "en" el mundo: casas, árboles, montañas, astros». Es cierto, quién no ha comenzado a despertarse relatando lo que le rodea, esta mundaneidad que aviva la conciencia. Pero Heidegger observa a continuación que este primer e inevitable paso se trata de un «quehacer» prefenomenológico. Porque, en verdad, el relato de lo físico que me rodea es simple. Se trata de un cuento de humo por cuanto «mí» mundaneidad está determinada a disolverse o, si se quiere, por cuanto existe junto a «mí» mundaneidad otra mundaneidad pasada, presente o imaginariamente futura. De ahí que sea preciso ir más allá de la conciencia de la mundaneidad para preguntarse sobre la naturaleza de lo que está más allá de lo que parece ser pura apariencia. Y en ese momento, Heidegger desarrolla la esencial peculiaridad del *Dasein* humano. ¿En qué consiste?

Es el cuarto aspecto al que debe responderse. No se trata de otro asunto sino el de la conciencia de la temporalidad que conlleva dos muy importantes consecuencias: por un lado, el de la conciencia de la contingencia y, por lo tanto, de la muerte, y, por otra parte, el de la conciencia de los éxtasis temporales, es decir, de una existencia constituida en torno al pasado-presente-futuro, bien entendido que lo vivido y lo por-venir se engarzan sintéticamente en el presente, esto es, la actualidad está condicionada por lo que se ha sido y vivido y, a un tiempo, se proyecta hacia el futuro. Acaso sea este punto el que determina que

Sartre encuentre en la filosofía de Heidegger no solo una ontología del ser humano sino también un proyecto de moral para él mismo, asunto que Heidegger reprobará de forma tajante en su *Carta sobre el humanismo*.

La aproximación y recepción positiva del enfoque del filósofo alemán es innegable en Sartre. Al menos durante una época. Así, por ejemplo, en el *Cuaderno* 777, escrito durante la movilización a finales de 1939, escribirá que «por una vez nosotros poseemos no el espíritu, no el cuerpo, no el psiquismo, no la historicidad, no lo social o cultural, sino la condición humana en tanto que unidad indisoluble, como objeto de nuestra interrogación… [pues de lo que se trata es de] establecer la realidad humana, la condición humana». Sea esto exactamente o no lo que pretendía Heidegger, lo que resulta indudable es que Sartre se siente deudor de *Ser y tiempo*. Y en el mismo *Cuaderno* 777 diseñará lo que podría entenderse como primaria orientación moral derivada de la ontología de la existencia que ha recibido cuando reconoce que «el problema moral es específicamente humano» y que, siendo así, es preciso responder al problema de la moral atendiendo exclusivamente a lo que constituye mi mundo. Es significativo que Sartre vincule entonces los conceptos de ser-en-el-mundo, propio de Heidegger, con el de ser-en-situación que, como se verá en un capítulo posterior, se convertirá en una de las características vertebrales de su planteamiento moral.

Sin embargo, algo parece estar cambiando, porque en una carta remitida a Simone de Beauvoir a comienzos de enero de 1940 desde el acuartelamiento donde lleva a cabo sus tareas militares, le transmite una idea que habla bien a las claras del alejamiento de sus maestros y del inicio de una iniciativa propia. Esto es lo que escribe: «creo que es realmente novedoso lo que estoy haciendo, ya no tiene nada de filosofía husserliana, ni de Heidegger, ni de nada». Se trata de los primeros apuntes de *El ser y la nada*. Pero probablemente la euforia de Sartre es excesiva: de hecho, la obra que publicará en 1943 es decididamente deudora de Husserl en su orientación metodológica y, a pesar de las críticas que lleva a cabo a Heidegger, en exceso vacilantes, la presencia de la «realidad humana» como centro de la interrogación filosófica mantiene toda su vigencia, esa misma que había presentado poco antes como su gran descubrimiento. Y estos dos polos de referencia se mantendrán. En el caso de Husserl no hace falta insistir; más complicado sería deshojar las relaciones con Heidegger, especialmente después

de descubrirse su fuerte vinculación con el nazismo: cuando la revista *Action* inquiere a Sartre a finales de 1944 sobre la relación entre el existencialismo y Heidegger, el propio Sartre responde que se les reprocha «inspirarse en Heidegger, filósofo alemán y nazi», afirmando a continuación que este «era filósofo bastante antes de ser nazi» y desgranando en pocas páginas algunas de las deudas tutelares que su filosofía ha recogido de la obra del pensador cuestionado.

Tal fue el camino hacia una filosofía propia…

Pero en una rememoración biográfica como la que estamos intentando no puede olvidarse un tercer tipo de acontecimiento sin el que resultaría difícil explicar el despegue sartreano, su madurez filosófica, su presencia absoluta en el horizonte del siglo XX.

Las amistades peligrosas




Sartre dedicó algunas de las páginas más hermosas de su literatura a Maurice Merleau-Ponty (imagen de la izquierda) y Paul Nizan (a la derecha).

Si califico de «peligrosas» las amistades sartreanas que voy a evocar no es tan solo porque toda amistad sea peligrosa en cuanto lleva hacia el abismo o hacia la alegría, sino porque los casos claves que se van a relatar brevemente significaron un avance o una marcha atrás en la formación de Sartre, de su literatura, de su filosofía. Se trata de Paul Nizan y Maurice Merleau-Ponty: a ellos dedicará algunas de las páginas más hermosas de su literatura.

Comencemos por Nizan, a quien conoce en el liceo parisino Henry IV y de quien solo le separará la muerte de este, desaparecido en la batalla de Dunkerque en 1940. No se trata de un amigo cualquiera. En numerosas ocasiones Sartre homenajeará esta amistad brusca y fatalmente interrumpida. En el prólogo de

1960 para la reedición de *Aden Arabia*, recogido en *Situaciones IV*, Sartre, después de evocar los interminables paseos que les llevaban a Nizan y a él a perderse en su juventud por las calles de París sin ánimo ni orientación alguna, simplemente por el placer de dialogar y divertirse, escribe: «Tal era Nizan, tranquilo y pérfido, encantador. Así lo amaba yo». Y en las conversaciones que mantiene con Simone de Beauvoir, al recordar su etapa de internamiento en el Liceo, confiesa que eran «amigos íntimos». Su relación es emocionante y sorprendente. Tan próximos uno del otro que intercambiarán papeles, asumirán desde la comicidad y la risa la identidad del amigo. Es muy conocida la anécdota que Sartre evoca en el prólogo aludido. Trascribo estas líneas porque son inigualables para entender el carácter de esta amistad:

> Estábamos ligados, a tal punto que nos tomaban a uno por otro; León Brunschvieg, en junio de 1939, nos encontró a los dos en casa del editor Gallimard y me felicitó por haber escrito *Los perros guardianes* [obra de Nizan]: «si bien —me dijo sin amargura— usted no me ha tratado con muchos miramientos». Le sonreí en silencio; a mi lado, Nizan le sonreía: el gran idealista se fue sin ser desengañado. Hacía dieciocho años que duraba esa confusión, había terminado por convertirse en nuestro estado social y concluimos por aceptarlo. Desde 1920 a 1930, colegiales y luego estudiantes, fuimos indiscernibles.

En los primeros años de amistad y durante los cursos en la École, Sartre y Nizan, a los que compañeros y conocidos apodan Nirtre-Sarzan, llevan una vida alocada y jubilosa. Así pretende retratarlos Cohen-Solal: «uno silencioso y el otro chillón, uno elegante y el otro desaliñado, uno tranquilo y el otro violento: así se mantendrán, complementarios y distintos, hasta 1927». Habrá un alejamiento transitorio cuando ambos terminen los estudios de Filosofía en la École. Sartre inicia su breve carrera académica en el liceo de Le Havre y Nizan viaja a Aden. Pronto se reencontrarán. Para entonces el horizonte ha comenzado a ser más complejo, como si el rostro de la vieja Europa transmitiera síntomas de desahucio.

Nizan se afilia al Partido Comunista en 1927. La sorpresa en su entorno es mayúscula. Sartre está perplejo. Y no olvidará esta situación. De hecho, entrevistado en la marea post-68, confesará que «yo hubiera debido entrar al

mismo tiempo que Nizan en el Partido, dejarlo, como él, en el 39 y no hacerme matar». Las alusiones son claras. Militante esforzado, Nizan había abandonado el Partido cuando Von Ribbentrop y Mólotov firmaron el pacto de no agresión germano-soviético por el que la Rusia estalinista renunciaba a combatir cualquier agresión nazi, recomendando de inmediato a los partidos comunistas de su órbita que no se incorporaran a los ejércitos que combatían contra las fuerzas de Hitler. Nizan no aceptó lo que consideraba un terrible desafuero y se incorporó al ejército. Como se ha dicho, murió en la batalla de Dunkerque.

Lo que interesa es considerar la importancia de esta hermosa amistad para aproximarnos a la obra sartreana. Pueden subrayarse dos aprendizajes que orientarán su aventura. Por un lado, Nizan ha inyectado en su querido amigo la idea del compromiso político y teórico: este es un reto que Nizan le lanza a Sartre y que este aceptará muy pronto. Por otra parte, Nizan, centrando su análisis en el mundo que vive, plantea una batalla literaria y filosófica. Había escrito en *Los perros guardianes* que «es la hora de decir simplemente que hay una filosofía de los opresores y una filosofía de los oprimidos». Y convocaba a una revuelta. Nizan escribe sobre la filosofía dominante: «esta filosofía no ha muerto, sino que hay que matarla».



Jean-Paul Sartre, en su juventud.

Hay una segunda amistad peligrosa. Merleau-Ponty, una de las mentes privilegiadas de la filosofía del siglo XX, estuvo muy cerca de Sartre. Tras la muerte de Merleau-Ponty, Sartre finalizó el escrito que le dedicó de esta manera: «y para concluir, diré que esta larga amistad, ni hecha ni deshecha, abolida cuando iba a renacer, permanece en mí como una herida indefinidamente irritada». Tenemos que situarnos ahora en los años cincuenta, poco tiempo después de la fundación de *Les temps modernes*, revista de intervención que ha impulsado Sartre pero en la que figuran como relevantes fundadores Aron, Beauvoir y Merleau-Ponty, y cuyo primer número aparece en octubre de 1945.

Sartre ha iniciado su aproximación al marxismo, pero, a decir verdad, Merleau-Ponty conocía las graves polémicas que existían en su seno. Sus análisis son elocuentes y reveladores. Sartre está siempre atento a sus palabras: «él fue mi guía —escribe en *Merleau-Ponty*—, *Humanismo y terror* me hizo cambiar el paso. Este pequeño libro, tan denso, me descubrió el método y el objeto: me dio el capirotazo que era necesario para apartarme del inmovilismo». Sartre comienza a inmiscuirse en la inmediatez política y, sobre todo, en los avatares de la política partidaria. Merleau-Ponty le enseña mucho, lo lleva de la mano: no se trata de la amistad enloquecida que se había establecido con Nizan, sino que Merleau-Ponty le descubre la precisión del marxismo para llevar a cabo un análisis de lo real, de la situación —en los términos sartreanos— y, por otra parte, le advertirá de la dolorosa vinculación histórica entre el proyecto político y los efectos no siempre aceptables —aunque necesarios— del mismo, pero que conviene superar en virtud de una revitalización del sujeto histórico-revolucionario.

Pese a la intención sartreana de no abrir heridas innecesarias, la ruptura será inevitable. Resulta extraño el alejamiento, pero lo cierto es que a mediados de julio de 1953 Sartre le remite una carta a su amigo desde Roma: «me horroriza acusar, incluso cuando se trata de defenderme, a la gente que quiero. Pero es preciso poner un límite», escribe. Y el límite, a juicio de Sartre, se ha sobrepasado porque Merleau-Ponty, en público y en conversaciones directas, ha criticado con severidad la actitud sartreana relativa al comprometerse en política. El caso es que Merleau-Ponty se había ido alejando de la práctica política decidiendo no intervenir por considerar que es preciso conocer muy bien la situación para esgrimir la legitimidad de una intervención. Sartre le reprocha haberse desentendido de la defensa de los Rosenberg, de haberse lavado las manos con motivo de la detención de Henri Martin, el líder del Partido Comunista Francés, de haber mirado para otro lado con motivo de la guerra de Indochina… Merleau-Ponty parece tenerlo muy claro. Y en la carta que le remite a Sartre el 8 de julio de 1953 reconocerá que «he decidido desde la guerra de Corea […] no volver a escribir sobre los sucesos a medida que se presentan». Significa en el fondo una renuncia a intervenir cuando Sartre, precisamente, está lanzándose a tumba abierta para defender que es obligación del intelectual y del escritor intervenir en la situación actual, sin espera ni miramientos, aun a riesgo

de equivocarse al desconocer todos los hilos de la trama, que es lo que Merleau-Ponty exige para intervenir.

Como Merleau-Ponty ha estado vigilante desde tiempo atrás a los avatares del marxismo, se siente con la fuerza de criticar en uno de los capítulos de *Las aventuras de la dialéctica* los largos artículos que Sartre ha publicado en *Les temps modernes*, titulados «Los comunistas y la paz», en los que reivindicaba la necesidad de un sujeto sociopolítico, que no tiene otra identidad que la del Partido y que debe orientar provechosamente el malestar popular; mientras que Merleau-Ponty no parece aceptar una dirección centralizada cuyos fines estarían marcados por la eminencia de una conciencia extraña a los sujetos que sufren la agresión de la oferta burguesa. El motivo del alejamiento resulta claro: Sartre apuesta por una dirección centralizada de las luchas obreras y sociales, mientras que Merleau-Ponty cree que el espíritu de las luchas surge de la propia situación de injusticia y explotación, siendo el Partido una figura en todo caso secundaria. El título del artículo recogido en *Las aventuras de la dialéctica* es rotundo: «El ultrabolchevismo de Sartre». Esta obra de Merleau-Ponty, que se publica en 1955, parece romperlo todo.

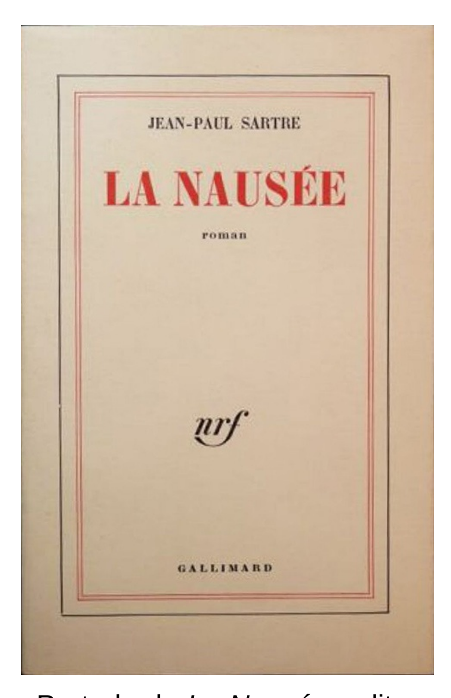
Pero lo cierto es que, aun alejados, siguen sintiéndose aquellos dos ilusionados fundadores de *Les temps modernes*. Al año siguiente, en 1956, se encuentran en Venecia. En realidad todo está dispuesto para una reconciliación que solo interrumpirá la muerte de Merleau-Ponty en 1961.

> La inquietud tendía a desaparecer. Nació otro sentimiento: la benevolencia; esta afección desolada, tiernamente fúnebre, acerca a los amigos agotados, que se han desgarrado hasta no tener en común más que su disputa, la cual, un buen día, concluye por carecer ya de motivo.

Esto escribió Sartre en el homenaje póstumo al prematuramente fallecido Merleau-Ponty, Las amistades peligrosas han dado sus frutos.

El infierno de la existencia

El descubrimiento del peligro de existir



Portada de *La Nausée*, editada por Gallimard.

Sartre conoce la experiencia de Nizan, admite que la guerra de España lo ha conmocionado y confiesa en numerosas ocasiones que su vivencia de la Segunda Guerra Mundial le ha cambiado la vida. Por todo ello resulta realmente extraño que lleve adelante una obra caracterizada, como veremos de inmediato, por la indicación de las extremas dificultades para culminar un proceso personal de intervención que se ajuste al mundo en que se vive y, sobre todo, más llamativamente, que se muestre reacio a aceptar la proximidad del Otro para elaborar una común tarea solidaria. Es cierto que la trilogía de *Los caminos de la libertad* —que es en realidad una tetralogía si tenemos en cuenta que Sartre había finalizado prácticamente un cuarto volumen, que aparecerá en *Les temps modernes*— parece orientarse hacia otra perspectiva, la del compromiso y la del encuentro positivo con el Otro, pero esta misma circunstancia alimenta la perplejidad.

Este capítulo se centra en tres obras literarias que justifican sobradamente la irrupción sartreana en el mundo cultural francés e internacional desde las perspectivas literaria y filosófica. Me refiero a *La náusea*, novela que, aunque publicada en 1938, había comenzado a ser redactada durante su estancia en

Berlín en 1933; *Las moscas*, estrenada en París a comienzos de junio de 1943; y *A puerta cerrada*, que es conocida por el público a finales de mayo de 1944. Son reveladoras las fechas: la novela es publicada cuando Sartre ya tiene conocimiento de la experiencia nizaniana y ha sufrido la conmoción provocada por el levantamiento fascista del general Franco en España, actitud opositora que se manifiesta en el primer relato de *El muro* y, desde luego, en la presentación del resistente antifascista Gómez, personaje de *La edad de la razón*. Las dos obras teatrales citadas son escritas y representadas durante la ocupación de Francia por parte de las tropas nazis, cuando Sartre, conseguida la liberación del campo de internamiento, ha iniciado contactos de diversa orientación para conformar grupos de organización política que combatan a las fuerzas ocupantes. Digo que son reveladoras las fechas porque los horizontes en que se contextualizan no debieran implicar una reflexión sobre la existencia tan sombría como la que relata el protagonista de *La náusea*, Antoine Roquentin, o las conclusiones realmente demoledoras de Garcin, uno de los personajes de *A puerta cerrada*. Y que hay algo desajustado entre la concepción de la existencia y los problemas de la libertad acaso fuera reconocido por el propio Sartre cuando le confiesa a Simone de Beauvoir en la larga entrevista publicada póstumamente que «recuerdo que *La náusea* estaba algo retrasada con respecto a mis propias ideas. […] Desde este punto de vista, Roquentin marcaba el final de un período más que el principio de otro». Acaso no deba concederse demasiado crédito a esta confesión porque *A puerta cerrada* renueva o agudiza las tenebrosas reflexiones de Roquentin-Sartre. En las tres obras mencionadas se encuentra una consideración sombría e infernal de la existencia humana, se describe un mundo en el que el hombre, esforzándose por comprender, concluye que todo esfuerzo está destinado al fracaso y la ruina.

La náusea relata la estancia durante varias semanas de Antoine Roquentin en Bouville, a donde ha retornado para continuar su investigación sobre el marqués de Rollebon, un aventurero político del entresiglo XVIII-XIX. Nos enteraremos más adelante de que el estudioso renuncia a su empresa: «he tomado una decisión: ya no tengo motivo alguno para quedarme en Bouville, puesto que no voy a escribir el libro; me iré a vivir a París». Escrita en forma de diario, la novela puede resumirse como la historia de una frustración o una conquista, depende de cómo se mire, de cualquier forma lo interesante es averiguar y reflexionar sobre las razones y motivaciones del comportamiento de Roquentin.

Es en este preguntarse a sí mismo del propio estudioso donde se condensa la adelantada reflexión filosófica de Sartre.

¿Por qué llega Roquentin a esta decisión que corta su vida? En las páginas centrales de la novela se relata el recuerdo de la experiencia que ha tenido el estudioso en el Jardín público de Bouville:

> Un árbol rasca la tierra bajo mis pies con una uña negra. Me gustaría tanto abandonarme, olvidarme, dormir. Pero no puedo, me sofoco: la existencia me penetra por todas partes, por los ojos, por la nariz, por la boca… Y de golpe, de un solo golpe, el velo se desgarra, he comprendido, *he visto*.

Así se sienta la base del gran descubrimiento de Roquentin. La existencia, ha dicho… Pero ¿en qué consiste el hallazgo de la existencia? Está claro que todos nos sabemos existentes: se trata de una perogrullada. Lo que puede resultar problemático es responder a la pregunta sobre qué significa ser existente. Es la gran pregunta del existencialismo sartreano que se aborda inicialmente en el terreno literario. El protagonista ha tenido una iluminación: «me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir “existir”». Pero ¿qué quiere decir existir? Hay que indicar tres aspectos por el momento:

En primer lugar, la existencia se manifiesta como contingencia: la clave de la existencia radica en la comprensión y aceptación de esta esencial transitoriedad de la conciencia misma. «Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. […] la contingencia no es una máscara, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto y, en consecuencia, la gratuidad perfecta», escribirá el autor del diario recordando su reciente experiencia en el jardín público de Bouville. Naturalmente, podría pensarse que asumir la contingencia propia es algo tan natural como tomarse un vaso de agua cuando se siente sed, por cuanto a nadie se le escapa que el nacer conlleva respirar para vivir y esperar la hora de la muerte; en medio, las situaciones y los otros nos piden llenar el vacío. Sartre nos quiere decir que la contingencia no es solo el reconocimiento de la muerte como lo inevitable de la existencia —al fin y al cabo, es un asunto que había aprendido con la lectura de Heidegger—, Pues existe una dimensión más inquietante de la contingencia. Veamos cuál. Se han

recordado las lecciones husserlianas que admiran a Sartre. Como se recordará, la más esencial es la de la indicación sobre la necesidad de *un* objeto para que *mi* conciencia exista: no hay conciencia sin objeto que, obviamente, debe ser conocido por mi conciencia que, en la comprensión de dicha relación, *se sabe a sí misma como existente*. Esto quiere decir que en cualquier momento de su existencia cada uno de nosotros corre el riesgo de desaparecer como existente en el sentido fuerte, esto es, caer en el mundo de la irrelevancia por cuanto *el objeto para la conciencia* se resiste a ser conocido. Esta experiencia es la que vive Roquentin en el escenario que se evoca en este momento: de pronto, ahí, en el jardín, la dura corteza de la raíz del castaño se resiste a ser conocida. Se trata, claro está, de una metáfora: la raíz del castaño es la representación de la dureza de los objetos del mundo resistiéndose a ser conocidos. Pero la figura literaria oculta una obsesión filosófica que permanecerá en la aventura sartreana. Se comprenderá la coherencia de dicha obsesión si se tiene en cuenta que conocer no significa meramente entrar en contacto con la cosa, sino un entrar en contacto que ha de implicar el conocimiento de las motivaciones, las razones del estar ahí de la cosa, las pretensiones o destino de la cosa, etcétera… Y es en este punto donde se magnifica la resistencia y, por lo tanto, donde se pone en peligro la continuidad de mi existencia misma, amenazada siempre por la nadificación, por el peligro de caer en el vacío… Siempre se agita sobre nuestras cabezas el de convertirnos en *muertos en vida*, es decir, en meros utensilios que no conocen el mundo y, por lo mismo, incapaces de actuar en uno u otro sentido.



La dura corteza de la raíz de un castaño alienta la reflexión de Roquentin sobre la existencia.

En segundo lugar, tal vivencia de la contingencia arrastra a la consideración de la existencia como absurdo, como un episodio que carece de consistencia en sí misma y que, concedida esta por los objetos, está situada en el permanente peligro de dejar de ser. Escribirá Roquentin:

> Lo absurdo no era una idea en mi cabeza, ni un hálito de voz, sino aquella serpiente larga muerta a mis pies [se refiere a la raíz del castaño], aquella serpiente de madera. […] Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental.

En efecto, ¿para qué esforzarse si en cualquier momento me puedo dar de bruces contra la «raíz del castaño» o, más normalmente, comprender que en verdad se puede des-conocer la naturaleza del objeto y, en consecuencia, caer en la *nada de la conciencia*? ¿Qué resta entonces? Roquentin lo ha descubierto y se

trata de la tercera observación relevante. Resta vivir en la comprensión de este absurdo, resistir cansina o alegremente el jugo de las horas porque tal comprensión es nuestro único tesoro. Simone de Beauvoir recordará esta situación al comienzo de *La plenitud de la vida*:

> Nada, entonces, nos limitaba, nada nos definía, nada nos esclavizaba; nuestros lazos con el mundo los creábamos nosotros; la libertad era nuestra sustancia. Día a día la ejercitábamos por medio de una actividad que ocupaba un gran lugar en nuestras vidas: el juego.

¿Piensa ya Sartre otro horizonte cuando publica la novela en 1938? Téngase presente que había iniciado una primera redacción cinco años antes. La respuesta sería negativa si tenemos en cuenta las dos obras teatrales del 43 y del 44 que se han citado, aunque es preciso reconocer, claro está, que hay otras páginas escritas por esos años que anuncian, en efecto, un cambio de rumbo; por ejemplo, lo que será la trilogía o tetralogía titulada *Los caminos de la libertad*. Pero por lo que hace referencia a la maduración del existencialismo la situación que hemos descrito se mantiene.

Algo parecía haber cambiado en la pieza *Las moscas*. Relata el retorno de Orestes a su Argos natal, invadida la ciudad por una nube de insectos molestos —las moscas, que «son un símbolo», como subraya Júpiter al comienzo de la obra, indicio de la potestad de las divinidades—. Si puede afirmarse que algo parece haber cambiado es porque Orestes retorna para ayudar a los ciudadanos a librarse de la plaga: entiende que es su destino, que es el compromiso que da sentido a su existencia, hasta el extremo de que el *sueño de la libertad* y la *imposición del destino* se conjugan atrozmente. Resulta interesante considerar la escena V del acto II. Júpiter, dialogando con Egisto, le confiesa la verdad que nunca hubiera deseado descubrir: «el secreto doloroso de los dioses y de los reyes: que los hombres son libres». Todo parece discurrir por unas vías de ferrocarril intelectual provechosas: los hombres pueden rebelarse contra el destino, la adversidad y, en última instancia, contra el malhumor que comporta la sospecha de que podemos ser *sujetos en sombra*. Pero el asunto no parece ser tan fácil porque Júpiter, que en verdad no se siente amenazado por la invasión ciudadana de Orestes, admite que, si alguien ha reconocido el valor de su libertad, entonces «los dioses no pueden hacer nada contra ese hombre». Se trata

de una observación que me parece indicativa. Al final de la escena II del acto IV cuando Júpiter se presenta como posible vencido porque acepta haber creado a un Orestes libre, susurra en tono amenazante o nostálgico que el joven héroe debe tener en cuenta algo muy importante: que su libertad, dice el Dios, «solo es un exilio». Y las palabras finales del Dios, y de la obra, son terminantes, porque Júpiter, dirigiéndose a Orestes, le advierte: «adiós, Orestes… mi reino no ha llegado todavía al fin… y no quiero abandonar la lucha. Mira si estás conmigo o contra mí. Adiós». No habrá solución. Me parece que Orestes, el gladiador de la libertad, intuye el desenlace de su destino y se lo apropia con orgullo.

El estreno de *las moscas* resultó muy conflictivo. Parecía que Sartre convocaba a una rebelión libertaria contra los nazis ocupantes. Las consideraciones son muy conflictivas. G. Joseph ha dedicado un libro, titulado *Une si douce occupation* —que podríamos traducir como «Una ocupación muy dulce»—, a subrayar que algo no funcionaba cuando las autoridades ocupantes permitían el estreno de la obra sartreana lo que lleva a suponer que habría una cierta connivencia entre los invasores y la intención sartreana. Se trata de un descomunal dislate. Pero, en fin, lo que es preciso constatar es que la obra fue recibida con entusiasmo y rigurosas críticas. Lo cierto es que el planteamiento sartreano de *la Náusea* parece asentarse.

Es preciso subrayarlo porque un año después, a finales de mayo del 44, Sartre estrenaría *A puerta cerrada*. La obra insiste en el diagnóstico humano que se había presentado en *La náusea*. El escenario de la habitación infernal en la que Sartre sitúa a los tres personajes de la obra no permite controversia alguna. Estelle anuncia que «son ausentes». Pero Garcin, interviniendo en un diálogo entre Inés y Estelle, ha reflexionado de esta manera. Habla Inés: «El verdugo es cada uno para los otros dos». Alejado, Garcin replica: «No seré verdugo de ustedes. No les deseo ningún mal y no tengo nada que ver con ustedes. Nada. Es sencillísimo. Será así: cada uno en su rincón; es la farsa». Ellas son, como veremos a continuación, víctimas.

Debemos entonces considerar un cuarto aspecto referente a la consolidación de la primaria propuesta filosófica del existencialismo, porque la reflexión referente a la relación conciencia-objeto se va a encontrar con una grave

dificultad, digámoslo así. Pues existe un objeto extraño. Es el Otro, la compañía, el que trabaja a nuestro lado, el que vive y muere mirándonos a los ojos.

La pesarosa y sorprendente presencia del Otro

El pesimismo existencial de *La náusea se* vuelve más severo si cabe en *A puerta cerrada*. Es al final cuando Garcin va a pronunciar una de las frases que puede considerarse emblemáticas de la filosofía sartreana. Recluidos, los tres personajes centrales de la obra han relatado sus desgraciadas vidas hasta la comprensión final. Estelle ha confesado su amor por Garcin y, resistiéndose a la imposibilidad de ser correspondida, le suplica que la atienda. Pero todo es inútil. Y Garcin reflexiona en voz alta: «así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído… ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla… ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas: el infierno son los demás».

Dejando a un lado la ilustración teatral de esta consideración negativa hacia el Otro, interesa comprender la razón de este desasosiego atroz en relación al existente que nos acompaña de forma inevitable. Y tiene entonces que recordarse aquello en lo que consiste la contingencia y el absurdo: ese peligro de nadificación de la conciencia ante el peligro de la opacidad del objeto; de la raíz del castaño. Pues bien, en el mundo de los objetos que me rodean hay *un* objeto especialmente inquietante. ¿Cuál? Esa sombra móvil que es el Otro y que se resiste a ser dominada por mí en la medida en que yo me resisto a ser subyugada por él: mi conciencia quiere conocerte, almacenar tu imagen en su interior, por decirlo de alguna manera clara, pero tú te resistes porque no eres un objeto mudo, sino *un* objeto que quiere ser sujeto, es decir, actividad. Es por esta razón por la que surge el conflicto, por lo que estamos condenados al perpetuo enfrentamiento y por lo que el Otro está presente siempre como amenaza debido a su resistencia a entregarme su identidad.

El espectáculo es pavoroso, pero estaríamos errados si pensáramos que la sombría lección de *A puerta cerrada* es fruto de un momento de decaimiento o crisis personal. De hecho, una atenta lectura de *las moscas* no arroja una visión más dulcificada del Otro, puesto que Orestes manifiesta su escándalo ante la cobardía de sus conciudadanos, que miraban para otra parte mientras Clitemnestra y Egisto iniciaban su aventura amorosa y, más tarde, cuando

asesinaron ignominiosamente a Agamenón. Esos otros de la ciudad de Argos son también, para quien ha retornado para hacerles libres, sombras infernales que no se atreverán a asentarse en el mundo de la urgente libertad.

La sombra de Roquentin es alargada y las lecciones de la novela se extienden según nuestro punto de vista. Y por esto conviene cerrar este capítulo con el recuerdo de otras páginas fundamentales de *La náusea*. Se trata del relato previo a la entrada de Roquentin en el jardín público de Bouville. Larga escena en el restaurante donde comen el estudioso y el Autodidacta. Roquentin observa de vez en cuando a los comensales desentendiéndose de la insistencia dialogante de su ocasional compañero. Ha llegado una pareja de jóvenes a cuya conversación atiende un momento antes de concluir: «dejo de escucharles: me irritan». Y mirando a su alrededor: «recorro la sala con la vista. ¡Qué farsa!». Pero el Autodidacta tiene otros intereses y, muy curiosamente, le va a relatar a Roquentin cómo descubrió la presencia del Otro durante su estancia en el campo de concentración durante la guerra del 14, cómo entendió que había que atender a la presencia amigable del prójimo, cómo, finalmente, se afilió después de la guerra a un partido socialista: «ya no estoy solo, señor. Nunca», manifiesta con indisimulado orgullo.

Roquentin está harto. La conversación le incomoda. Y se abre entonces una meditación elocuente sobre la actitud «humanista» del Autodidacta y, propiamente, sobre todo el humanismo. Fuerte e inmisericorde crítica: humanista radical, humanista llamado «de izquierdas» «que considera su principal cuidado velar por los valores humanos», humanismo del escritor comunista, humanista católico que «habla de los hombres con aire maravillado», el filósofo humanista, el humanista jocundo, en fin, el humanista sombrío… Y el interlocutor de Roquentin está empeñado en demostrarle que también él, Roquentin, es un hombre entre los hombres, un compañero en el viaje de la existencia de tantos y tantos. ¿La prueba? El Autodidacta le señala, suponiendo que ha caído en la trampa, que «escribe para alguien». El estudioso se resiste. Sospecha por un momento que acaso no escriba para nadie, tan solo para conocer esa figura enigmática y huidiza, espía, urdidor de complots, colaborador necesario en el asesinato del zar Pablo I, que fue el marqués de Rollebon. Desde luego, no está en actitud de asumir que «está junto al otro». El Otro le trae sin cuidado a Roquentin: «no quiero que me integren —escribirá—, ni que mi hermosa sangre

roja vaya a engordar a esa bestia linfática; no cometeré la tontería de calificarme de “antihumanista”. *No soy* humanista, eso es todo».

Su ahora contrincante insiste. Roquentin comienza a estar harto porque, en verdad, le traen sin cuidado las advertencias y las lecciones morales del Autodidacta. Por eso está a punto de estallar. El discurso sobre la proximidad del Otro le ha sacado de quicio. Préstese atención a la siguiente y terminante reflexión:

> Ya no puedo hablar inclino la cabeza. El rostro del Autodidacta está pegado al mío. Sonríe con aire fatuo, muy cerca de mi cara, como en las pesadillas. Mastico penosamente un trozo de pan que no me decido a tragar. Los hombres. Hay que amar a los hombres. Los hombres son admirables. Tengo ganas de vomitar, y de pronto ahí está: la Náusea.

Roquentin se levanta, se larga. Como puede comprenderse, la tonalidad de *La náusea* se alarga hasta *A puerta cerrada*. Nada parece indicar que Sartre haya variado su consideración de la existencia-absurdo y del Otro-infierno. Y la cuestión es sorprendente porque entre 1939 y 1944 han sucedido muchas cosas en la vida de Sartre: como confesará más tarde, ha aprendido la lección de la solidaridad durante su internamiento —en una situación curiosamente parecida a la que relata al Autodidacta refiriéndose a la guerra del 14—, la guerra española y su dramático desenlace ha cambiado la vida de muchos amigos y allegados, ha comenzado a plantearse seriamente la posibilidad de la militancia política —junto a Merleau-Ponty y el matrimonio Desanti, por ejemplo—. ¿Cómo es posible, entonces, que mantenga en las obras teatrales citadas actitudes tan desconsideradas hacia el Otro?

Acaso jamás reconozcamos el motivo de la presencia de dos Sartres conviviendo: pesimista el uno, lanzado el otro hacia la reivindicación de la libertad… Y el asunto no va a quedar solventado en su primera gran obra filosófica; *El ser y la nada* aparece publicada por la editorial Gallimard en 1943. Malos tiempos para la lírica y también para la filosofía… De hecho, la obra pasa desapercibida. Se abrirá paso poco a poco, sí, pero la ciudadanía no está para filosofar en 1943.

Existencialismo y libertad

Sartre ha relatado en su obra literaria la situación humana con una conclusión que podríamos caracterizar como pesimista: Roquentin y Garcin, dos de los personajes a los que hemos recordado en el anterior capítulo, son muestras inequívocas de la misma. Pero, paralelamente, Sartre ha desarrollado una reflexión filosófica que resulta ser la ilustración teórica de lo que viven los protagonistas literarios, se ha empeñado en desarrollar argumentos filosóficos que avalen su inequívoco planteamiento. El esfuerzo se orienta a dar una razón de ser al comportamiento moral, y la misma no puede ser sino ontológica, es decir, buscando un fundamento en el análisis de lo real, de las cosas del mundo. Por esto mismo, en su primer gran tratado filosófico Sartre vincula muy acertadamente ontología y moral.

Se trata de una tarea que había emprendido al comienzo de la Guerra Mundial, escribiendo notas y esquemas en su destino militar y, más tarde, durante los meses de internamiento. Resultará aclarador iniciar este capítulo con el intento de resumen de *El ser y la nada* que lleva a cabo su biógrafa Cohen-Solal. Escribe lo siguiente:

> [la obra busca] retomar, exponer y alimentar unas ideas clave: el orgullo de la conciencia frente al mundo y, por consiguiente, la libertad absoluta del individuo; la conciencia, a la vez hundimiento y desgarramiento; la libertad, a la vez fiebre y disciplina; la crítica permanente; la desconfianza hacia los papeles sociales cristalizados y esclerotizados.

Se trata de un buen resumen de esta obra filosófica de Sartre, que como ya se ha apuntado inicialmente no provocó mucho entusiasmo. Al contrario, las críticas resultan demoledoras. No puede negarse que las mismas están inspiradas en razones ideológicas. Lo que molesta de la obra son estas cuestiones: que, como se verá de inmediato, no se plantee la posibilidad de una moral de

orientación solidaria y que se defienda una concepción de la libertad entendida como negación de lo real, del presente. Las indicaciones que se subrayan en los meses inmediatos a la publicación de la obra y, con más fuerza, una vez finalizada la guerra, son compartidas por gran parte de los filósofos y políticos que alzan su voz en Francia: desde los situados en el horizonte del marxismo hasta los «existencialistas cristianos» y los defensores del personalismo.

¿Le afectan tales críticas a Sartre? Puede pensarse que, sintiéndose tan solo medianamente satisfecho del resultado de su esfuerzo, no le preocupan en exceso. De hecho, atribuirá las críticas recibidas a la defectuosa comprensión de su obra y, en consecuencia, saldrá a la palestra para defenderse: la conferencia que pronuncia a finales de octubre de 1945, que titula *El existencialismo es un humanismo*, es una respuesta a sus críticos, pero también, a mi juicio, una breve revisión de las conclusiones éticas de *El ser y la nada*, puesto que, por ejemplo, donde no había posibilidad de moral colectiva se planteará ahora el encuentro con el Otro, donde había libertad absoluta nos topamos con una libertad que es relativizada por la presencia del prójimo, y allí donde la situación —el mundo que cada uno vive— era en exceso individualizada hay ahora una situación compartida.

En este punto nos interesa entrar en el meollo de la obra. Sus partes están claramente diferenciadas: hay, en primer lugar, una muy dilatada reflexión ontológica, es decir, un análisis sobre la naturaleza de los objetos que están en el mundo, y a continuación, en la cuarta parte, una más breve pero fundamental introducción a lo que debería ser el proyecto moral existencialista. La reflexión ontológica, que es el asunto a abordar en primer lugar, se sostiene sobre conceptos y sobre actitudes. Los conceptos fundamentales son en-sí, para-sí y para-otro… Entre las actitudes se hará referencia exclusivamente a la mirada que desencadena la vivencia de un mundo habitado por existentes enemistados e insolidarios.

Los pilares de la ontología sartreana

La verdad es que Sartre no se extiende demasiado en la explicación del carácter del en-sí. Pero ¿cómo habría de hacerlo con la caracterización o vivencia del en-sí que se desarrolla? Veamos y para abreviar: el en-sí es lo que hay en el mundo, ese conjunto de objetos a los que cobijamos bajo la adopción del Ser. Esta afirmación puede desgajarse en tres características, que no vienen a añadir nada sustancial desde nuestro punto de vista. En las apenas ocho páginas que Sartre dedica al en-sí al final de la introducción a la obra escribe estas líneas contundentes:

> El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es. He aquí las tres características que el examen provisional del fenómeno del ser nos permite asignar al ser de los fenómenos. (SN, 36).

Traduzcamos: el en-sí, el mundo del fenómeno, cerrado ahí, solo es pensable —comprendiendo la extrema dificultad que había remarcado en su momento Roquentin, puesto que se nos escapa una multiplicidad de aspectos de su constitución y presencia— en virtud de otra manifestación del ser mismo y que es el ser-para-sí, segunda piedra angular de la ontología sartreana. Entendámoslo: el en-sí, la cosa que está ahí, el mundo, es «decible» porque hay una conciencia que aprehende la realidad.

Ahora bien, centrados todavía en la aproximación a la naturaleza del en-sí, es preciso comprender que resulta arduo dictar lo que este sea por cuanto no es destino, no es acción, sino algo amorfo y pesado que está en el mundo. De aquí que el en-sí pueda relatarse, pero no pueda ser sometido a un análisis conceptual detenido por cuanto eso que está ahí es producto de la conciencia: el en-sí es caracterización particular de lo real, alojamiento de la conciencia en una posición propia e irreductible. Y por esto Sartre se ve en la obligación de calificar el en-sí, esto es, no conceptualizarlo, no definirlo sino abstractamente. En la obra del 43 se califica el en-sí, por ejemplo, como macizo —recordándonos de nuevo la metáfora de la raíz del castaño que abruma a

Roquentin. Y es en *Verdad y existencia*, un texto del 48 que se conocería póstumamente donde Sartre profundiza en la cuestión: en sus páginas se indicará que el ser es «terrorífico», «indigesto», «irreparable», aclaraciones todas ellas que advierten, como es obvio, de las extremas dificultades que se presentan al existente cuando requiere una respuesta a la exigencia de su conciencia de aprehender algo para *ser conciencia*.

Acaso sea suficiente esta breve aproximación al en-sí para adentrarnos en la explicación de la naturaleza del para-sí. Téngase presente, y sin ánimo de complicar las cosas, que hemos de entender que *el para-sí es la conciencia*. Excepcionalidad del en-sí: hay una cosa en el mundo que, a diferencia de cualquier utensilio o de la piedra, piensa sobre lo que percibe, sobre lo que ve, sobre lo que vive. Es en este punto cuando la filosofía sartreana comienza a transformarse en un proyecto ético-antropológico. ¿En qué sentido? Por cuanto va a tener que atender a las inquietudes del existente que se encuentra en el mundo y rodeado de fenómenos en-sí, entendiendo que él mismo es peculiar, «una otra cosa».

Algunos aspectos fundamentales en la reflexión sobre el para-sí van a quedar respondidos en esta segunda parte de *El ser y la nada*. Me gustaría llamar la atención sobre cuatro de ellos que nos van a ayudar a dar un paso adelante en la comprensión de la filosofía sartreana.

En primer lugar, está el encuentro de la conciencia con el puro en sí. Ya se ha tratado esta circunstancia al comentar *La náusea: es* un peligro que el existente debe afrontar, como debe afrontar su natural incapacidad para captar completamente la naturaleza del objeto, debiendo satisfacerse con una comprensión tan notable como parcial. Esta actitud nos ha de liberar de la fatiga de la náusea que provoca la sospecha de la impermeabilidad del fenómeno.

Más interesante resulta ahora abordar otros aspectos de la naturaleza y vivencia de la conciencia para-sí. Segundo aspecto: el para-sí se encuentra de pronto en un mundo invadido de cosas que son *posibles* para ella: puede optar por esto o aquello, es más, *debe* optar para seguir siendo. Excesivos posibles, diríamos: multitud de caminos que se abren ante mí, y entre los que *yo debo elegir*. Aquí aparece ya la importancia de la dimensión humana que se

caracteriza por ser dueña de su destino, es decir; electora del posible que sea conveniente. Sartre es muy claro: «el posible al que convierto en *mi* posible concreto no puede aparecer como mi posible sino destacándose sobre el fondo del conjunto de los posibles lógicos que la situación comporta» (SN, 73). Esto es, elección entre la multiplicidad de caminos que se abren ante mí. En este momento surge el orgullo de la libertad: podría haber elegido otro camino, pero he elegido este… ¿Por qué? Se responderá a la pregunta en este mismo capítulo. Pero antes de avanzar es preciso apuntar que esta elección que enorgullece, que le hace sentirse bien a la conciencia, conlleva una martirizante consecuencia. Es la de la compañía inseparable de la angustia por cuanto elegir un posible me plantea siempre la posibilidad de que podría haber mejorado mi propia existencia eligiendo otro posible: el precio de la libertad consiste en vincular el orgullo del fundamento de mi existencia y la angustia por ser consciente de la precariedad de mi elección. Se escribe: «pero precisamente me angustio porque mis conductas no son sino *posibles*, y esto significa justamente que dichos motivos, aunque constituyendo un conjunto de motivos *para* apartar esa situación, son captados por mí al mismo tiempo como insuficientemente eficaces» (SN, 74). Pero reina el orgullo de elegir.

El tercer aspecto, acaso el más interesante, porque Sartre va a sumergir la conciencia, el para-sí, en el mundo de la temporalidad, es decir, no en un universo de contornos imprecisos sino en la situación social e histórica a que nos hemos referido en la introducción a este escrito. Es en esta inmersión cuando comienzan a plantearse los auténticos problemas ontológico-morales. ¿Por qué? Fijémonos en lo que escribe: «lo que conviene advertir aquí es que la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el *Yo* que designa al ser libre» (SN, 78).

Es transparente lo que nos plantea la temporalidad: inventarnos a cada instante. Es la apuesta a la que conduce el orgullo de ser libres, de tener que reidentificarnos continuamente para saber que no somos materia muerta y desechable. La consigna ontológico-moral es clave: ser como existente significa reinventarse a cada momento en la marea de la temporalidad. Se trata de oficiar como seres libres. Según veremos muy pronto, van a tener que revisarse algunos aspectos porque el ejercicio de la libertad, entendida como permanente

afirmación de la conciencia, que es marítima y volcánica, puede desembocar en el caos o en una acción destructiva del mismo Yo o del Yo-otro.

E introduzco brevemente esta reflexión porque el para-sí se da de bruces con el otro supuesto para-sí. Y así llegamos al cuarto aspecto a considerar. Mera descripción fenomenológica: ahí está el Otro, esa conciencia que me reclama, que dice sin decirlo que también quiere reinventarse, iniciar el itinerario de su afirmación. ¿Tenemos que alcanzar algún punto de proximidad? ¿Debemos afrontar un encuentro que no se resuelva como guerra y exterminio?

La reflexión ontológica sobre el para-sí, que es también para-otro en cuanto le es revelado al primero que existe alguien a su lado, ocupa páginas importantes en *El ser y la nada*. Pero desplazándose dicha reflexión hacia la descripción fenomenológica: la escritura de los diferentes encuentros puede ser tan variada que Sartre no puede evitar escribir una conclusión que se sitúa en una geografía filosófica muy imprecisa. Escribe: «la experiencia del nosotros permanece en el terreno de la psicología individual y queda como un simple símbolo de la unidad deseable de las trascendencias» (SN, 526), es decir, presencia y deseo de encuentro con el otro, pero reconocimiento de las posibles dificultades del mismo. Se ha pasado de la reflexión ontológica —se transita desde la producción de conceptos ontológicos como en-sí o para-sí—, a un concepto que exige una reflexión de segundo orden, que no está ahí, que recoge múltiples derivaciones: amor, deseo, lenguaje, sadismo, masoquismo… Tales son algunas de las virtualidades que ha de afrontar el para-otro, y otras muchas si nos situamos en el ámbito del psicologicismo, es decir, de lo imprevisible en el universo social, en la apertura de tantos itinerarios como existentes haya y que deben reinventarse de continuo para sentir el magnífico sabor de su libertad.

Se mire como se quiera, lo que puede sorprender es que Sartre realice en este momento un ejercicio de descripción fenomenológica que no permite muchas oportunidades a una alternativa de encuentro. No quiero decir que no las permita: están ahí como deseables y es lo que ha escrito en *EL ser y la nada*. Pero la consideración de la fundamental actitud del existente ante el otro no parece facilitar un encuentro amistoso o solidario. Más bien todo lo contrario, porque la descripción sartreana de la mirada es en verdad preocupante si se desea eludir el conflicto y asentar el encuentro. Veamos la mirada: tú estás ahí,

frente a mí —y viceversa—. Tus ojos se clavan en mí, a través de esa mirada se manifiesta una conciencia que acaso me esté requiriendo para algo. Tu actitud es similar a la mía, que también estoy en disposición de exigirte algo para poder asentar el posible elegido —una alternativa social o política, sea esta la que fuere — para que mi libertad se realice. Se trata de una actitud ontológica que ya roza, como es obvio, la frontera con el ejercicio moral. Creo que ningún autor ha puesto en cuestión la importancia del asunto. Lévy ha reconocido que Sartre «hizo una filosofía de la mirada» y W. Biemel, un autorizado biógrafo de Sartre, apuntaba que la reflexión sobre la mirada constituía sin lugar a dudas uno de los referentes clave de la doctrina de nuestro filósofo.

Pero si se acentúa la centralidad de esta actitud en la que ahora nos detendremos es porque atraviesa en verdad toda la obra sartreana, desde sus inicios. Literariamente, por ejemplo, ya en el primero de los relatos de *EL muro* —una narración emocionada sobre los combatientes españoles contra el golpismo franquista—, cuando el médico accede a la celda de los prisioneros y les ofrece tabaco para hacer más llevadera esa que pudiera ser su última entrevista, el protagonista recuerda: «yo lo miraba a los ojos y pareció molesto». El poder de la mirada reaparecerá en los relatos titulados *La cámara* y *La infancia de un jefe*: en este último, rememora el autor que Luciano, el protagonista,

cuando ya está estudiando, realiza una solicitud cuyo motivo es aparentemente curioso: «los días siguientes tuvo ganas de pedir permiso al señor abate para sentarse al fondo de la clase. Debido a Boisset, a Winckelmann y a Costil que estaban detrás y le podían mirar la nuca». En fin, la reflexión sobre el poder de la mirada para descubrir la otra conciencia reaparece una y otra vez en la primera literatura sartreana. Sería premioso detenernos en las incontables ocasiones que se relata el encuentro entre las miradas, subrayando su fundamentalidad en el posible acercamiento al otro del para-sí, es decir, en la autoconstitución como para-otro, en *La edad de la razón*. Pero, como ya tenemos noticia de la situación que viven los protagonistas de *A puerta cerrada*, puede resultar ilustrativo un fragmento del breve diálogo que cierra la obra. Garcin lo ha comprendido todo. Así habla para él mismo y para Estelle e Inés, acercándose a la estatua —que es, desde luego, un símbolo de la universal conciencia ajena—:

> —[…] la estatua… (La acaricia) ¡Pues bien! Este es el momento. La estatua está ahí, la contemplo y comprendo que estoy en el infierno. Os digo que todo estaba previsto. Habían previsto que me quedaría delante de esta chimenea, oprimiendo el bronce con la mano, con todas esas miradas sobre mí. Todas esas miradas que me devoran. —Y, de inmediato, cuando Estelle vuelve a requerir su amor, Garcin replica—: Déjame. Ella está entre nosotros. No puedo amarte mientras me ve.

¿Descripciones literarias? Es evidente que no, porque existe una insistente reincidencia sobre el asunto que indica que nos encontramos ante una actitud que tiene otra dimensión. Y esta sospecha se asienta cuando nos encontramos en *El ser y la nada* con un largo apartado dedicado al análisis de la mirada —incluido en el capítulo centrado en la reflexión sobre *La existencia del prójimo*. Hay que examinar algunos aspectos importantes porque, como ya se ha advertido, esta reflexión marca el tránsito de la ontología a la moral sartreana.

La mirada me descubre al otro: carecería de noticias sobre el prójimo si no descubriera su presencia al verle. Y «un verle» que revela una doble lección, ya que, por un lado, me descubre la presencia del Otro y, a un tiempo, me descubre esa presencia como un prójimo que, mirándome, está llevando a cabo el mismo ejercicio que Yo al mirarle. Sartre comienza problematizando esa presencia misma cuando observa que «el prójimo se nos aparece en la realidad cotidiana, y a la realidad cotidiana se refiere su probabilidad. El problema, pues, se precisa: ¿hay en la realidad cotidiana una relación originaria con el prójimo, que pueda ser constantemente encarada y, por consiguiente, pueda descubrírseme fuera de toda referencia a un incognoscible místico o religioso?» (SN, 329). La verdad es que no hay elemento de carácter social que anteceda al descubrimiento de que «me estás mirando». Pero con esta reflexión se ha introducido un elemento que va a determinar el inmediato posicionamiento ético de Sartre porque esa presencia es percibida como cargada de una especial enemistad: «así, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo» (SN, 331), que me disputa su posesión dificultando la realización de un posible ya que él mismo está buscando su posible, dada la naturaleza del para-sí que ya hemos considerado. Será cruel unas páginas más adelante: «el prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades en tanto que vivo esa muerte como oculta en medio del mundo» (SN, 341).

Las posibilidades de una moral comunitaria parecen cerrarse o, al menos, cargarse de severas dificultades. Y así se manifiesta en el párrafo siguiente: Sartre se pregunta en un momento «qué significa para mí ser visto» y responde muy coherentemente que, por un lado, significa la aparición de un posible obstáculo para el ejercicio de mi libertad, pero, por otra parte, supone la conciencia de que junto a mi infinita libertad existe el flujo de otra infinita libertad que es igual y esencialmente propia de otra conciencia: «así, por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente, que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades» (SN, 349). Es preciso agradecer a Sartre el empleo de un lenguaje cotidiano. Cualquier lector está en disposición de comprender la descripción y la argumentación relativa a la mirada —la mía propia y la del otro—, y otra cuestión es que la recibamos como acechante peligro, que es lo que piensa Sartre y que desarrollará en la cuarta parte del tratado.

La conclusión es demoledora para cualquier proyecto de encuentro con el otro por cuanto lo que esencialmente define el estar del «para-sí» junto al otro «para-sí» es que «ya no soy dueño de la situación. O, más exactamente, sigo siendo el dueño de la situación, pero la situación tiene una dimensión real por donde me escapa, por donde giros imprevistos la hacen *ser* de otro modo que como aparece para mí» (SN, 342). Y es que, en efecto, la irrupción del Otro en mi mundo, en mi situación, incorporándose a esta, hace materialmente imposible que yo domine mi situación y me asiente en la elección de un posible, ya que ese otro incorporado es, para mí, imprevisibilidad —no sé lo que va a elegir y he de vivir en la sospecha de que acaso elija lo que yo quisiera o, simplemente, actúe para impedirme que realice mi posible. En todo caso, la posibilidad de una moral comunitaria parece peligrar muy gravemente y, aún, lo justo de la elección de mi propio camino está en cuestión porque no soy capaz de analizar la totalidad de la situación a la que el otro se ha incorporado fatalmente: lo que rige el destino del existente es la realización de «mi posible», y no hay entendimiento de la libertad sino realización del mismo.

En la entrevista que años más tarde le hará Simone de Beauvoir, y que se ha citado con anterioridad, cuando esta le pregunta cuándo dejó de creer que uno podía ser libre en cualquier situación —con las dificultades apuntadas—, Sartre responde:

> Bastante pronto. Hay una teoría ingenua de la libertad: uno es libre y elige siempre lo que hace, uno es libre frente al otro, el otro es libre frente a uno; encontramos esta teoría en las obras de filosofía muy simples y yo la había conservado como una manera cómoda de definir mi libertad, pero no se correspondía con lo que yo quería decir verdaderamente.

Sartre se refiere a un abandono que está por llegar. Pero en 1943 su concepción de la libertad es extremadamente individualista: la mirada del otro me ha advertido de ciertos peligros y me confirma que debo reafirmarme en el ejercicio de mi libertad.

Y la última parte de *El ser y la nada* nos da los elementos para justificar esta concepción de la libertad y de la moral.

El proyecto hacia una moral existencialista

Sin duda alguna, la idea básica de la última parte del tratado del 43 es la referida a la libertad. Ya sabemos que el para-sí es acción que debe desenvolverse, puesto que la conciencia no es sino tomando posesión del mundo y por esto el sujeto no es sino una rueda existencial incesantemente giratoria. La existencia es el ejercicio de la libertad y esta se manifiesta como acción. El tránsito de la ontología a la ética ha sido realizado y tal circunstancia es la que anima a Sartre. Anunciado este aspecto clave, el conjunto de las páginas que son dedicadas al tema se centran en la justificación de los caminos de la libertad, del análisis de la razón de ser de sus indefinidos posibles y, finalmente, en la consideración de lo que caracteriza a estos.

No hay fragmento más esclarecedor que estas líneas directamente enfocadas a sentar el carácter y dimensión de la libertad del para-sí-existente: «cada persona —escribe Sartre— es un absoluto que goza de una data absoluta, y es enteramente impensable en otra data. Es ocioso, pues, preguntarse qué habría sido yo si no hubiera estallado esta guerra, pues me he elegido como uno de los sentidos posibles de la época que conducía a la guerra insensiblemente: no me distingo de la época misma: ni podría ser transportado a otra época, sin contradicción. […]. Así, totalmente libre, indiscernible del período cuyo sentido he elegido ser, tan profundamente responsable de la guerra como si yo mismo la hubiera declarado, puesto que no puedo vivir sin integrarlo a *mi* situación, comprometerme con ello íntegramente y marcarlo con mi sello, debo ser sin remordimiento ni pesar así como soy sin excusa, pues, desde el instante de mi surgimiento al ser, llevo exclusivamente sobre mí el peso del mundo, sin que nada ni nadie pueda aligerármelo» (SN, 677). Los «data» son los fenómenos, los aspectos que, conjuntados, constituyen la situación que vive el existente conformando mi estatus de vida.

El párrafo es de una claridad insuperable. La libertad se mueve en un entorno concreto, no es sino la acción desplegada en un contexto tan determinado como irrepetible: no se puede entender mejor la razón por la que Sartre es

caracterizado por Lévy como «testigo del siglo XX» y es que, en efecto, Sartre intervendrá continuamente, apelará a su libertad de intervenir en lo que se va incorporando a su situación —desde la guerra hasta los movimientos del 68—. Pero, al mismo tiempo, implica que las situaciones sugieren la posibilidad de cambios en la realización moral, en su concreción. Por tal motivo, muchos intérpretes de la filosofía sartreana se han referido, y creo que acertadamente, a varias propuestas morales presentes en su obra, aunque haya que tener en cuenta que, en todo caso, todas ellas están vinculadas con el análisis ontológico del para-sí y de su entorno, de su recepción del mundo.

Realizar mi libertad como absoluto, tal es la máxima que Sartre propone en el tratado del 43. Entender la libertad de esta manera, como la inapelable necesidad del existente, implica, en primer lugar, un notable agobio porque me veo en la necesidad ininterrumpida de llevar a cabo acciones que justifiquen mi existencia, continuamente aquejado por la exigencia de hacer —Sartre se referirá a la responsabilidad abrumadora que cae sobre la conciencia que conoce su destino—, pero, en segundo lugar, debe asumir dicha responsabilidad «con la orgullosa conciencia de ser ella» (SN, 675).

Debiéramos plantearnos en este momento en qué medida la libertad —mi libertad— es absoluta. Ciertamente, es preciso introducir una cautela fundamental. Porque la conciencia no puede hacer cualquier cosa, el ejercicio de la libertad está limitado. ¿Por qué puede estar limitado? El ejemplo referido a la guerra lo manifiesta, si bien indirectamente: hay una circunstancia externa que condiciona el despliegue de la libertad. Y es que el existente es un ser-en-situación. La situación es lo que configura los «data» que conforman el horizonte de mi vida. Tal es lo que ha de entenderse por «data», como ya se ha apuntado: conjunto de circunstancias en el que comienzo a moverme. Sartre emplea de nuevo un lenguaje claro:

> Más de lo que parece «hacerse», el hombre parece «ser hecho» por el clima y la tierra, la raza y la clase, la lengua, la historia de la colectividad de la que forma parte, la herencia, las circunstancias individuales de su infancia, los hábitos adquiridos, los acontecimientos pequeños o grandes de su vida (SN, 593).

De inmediato, pasa a reflexionar con brevedad sobre los aspectos fundamentales de la «situación», pero entiendo que este fragmento transcrito es revelador. Y, desde luego, queda esencialmente limitado el carácter absoluto de la libertad: es absoluto dentro del horizonte en el que me sitúo. Esto quiere decir que la libertad es ejercicio en relación a dicho horizonte o, si se quiere, búsqueda de un posible a partir de la negación del mismo. Se es libre rebelándose contra la identidad que somos hoy para instaurar la novedad de una identidad que se reclama, orgullosa, como apertura de la conciencia a otro mundo que «yo instauro».

¿Qué alternativa tomar? ¿Qué posible elegir entre las múltiples opciones? Camino por la calle y me planteo la posibilidad de entrar al cine, dirigirme a visitar a un amigo o descansar sentado en el jardín cercano: todo son posibles a mi alcance, pero mi libertad-acción debe concretarse en uno y en uno solo. Un posible —se camina a ciegas, dirá Sartre— que rompa la inercia de la situación actual. Es lo que se entiende en el discurso sartreano como «proyecto». Concepto que puede dar lugar a equívocos graves y muy reiterados, porque el proyecto tiene ante todo una dimensión ontológica. No debemos asustamos… Cuando decimos «tengo un proyecto» queremos decir en la vida cotidiana que he elegido aspirar a ser presidente de la República o actriz. Se comprenderá que, desde esta perspectiva, no puede hablarse de «moral comunitaria», no puede hablarse de «principios éticos»: lo que se impone es la dimensión solitaria y nómada del existente que tiene muy en cuenta lo que supone ser para saber lo que tiene que negar, afirmándose, y entendiendo que en el ámbito de lo que tiene que negar tiene un papel fundamental el prójimo, que también es parte constituyente de mi situación.

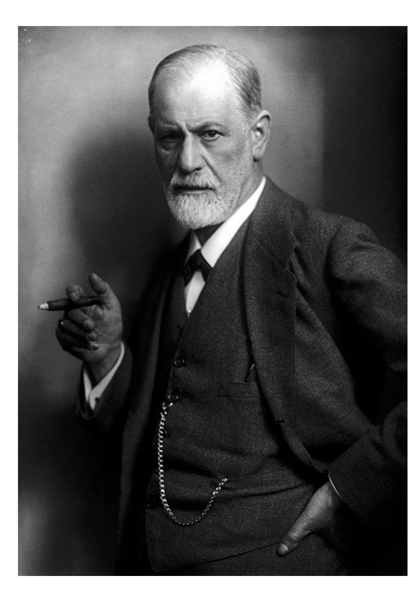
Ahora bien, ¿existe algún instrumento, más allá de la lógica deductiva que deriva de la ontología a la moral, que permita afianzar la creencia en una situación original a partir de la cual instaurar la soberanía de mi responsabilidad-libertad? En muy pocas páginas, Sartre llevará a cabo una reivindicación de lo que denomina «psicoanálisis existencial». El distanciamiento de lo que entiende como «psicoanálisis empírico», que sería el deudor de la propuesta freudiana, es manifiesto. No parece tener un conocimiento notable de la propuesta de Freud y, de hecho, Simone de Beauvoir se referirá al «conocimiento grosero» que tenían ambos del discurso del analista vienés, pero es indudable que ambos estaban interesados en un elemento clave de la investigación psicoanalítica, la referida a la búsqueda del hecho originario que determina los comportamientos del

individuo. El problema es que Freud había reducido tal hecho originario a la pulsión libidinal o al instinto de placer que se revela en el espacio edípico, proceso de reducción que también llevarán a cabo algunos de sus discípulos aunque modificando la naturaleza de la referencia original freudiana.

La reducción a un acontecimiento original, sea cual sea, para obtener caracteres de universalidad escandaliza a Sartre. Por esto mismo, se desmarcará del freudismo y tampoco aceptará sus revisiones escolares —por ejemplo, la de Adler que había propuesto la sustitución de la pulsión de placer por la pulsión de poder—. El psicoanálisis existencial está interesado en el descubrimiento de lo que marca el inicio de la conformación del existente, de su conciencia, y que puede presentarse con una motivación sumamente diversificada: «el psicoanálisis existencial trata de determinar la *elección originaria*» (SN, 695) que puede presentarse con aristas muy diferentes. Recordemos las aventuras de Baudelaire —enfrentado a su padre adoptivo—, de Genet —enfrentado al destino que le señala la familia donde vive su adolescencia—, de Flaubert —luchando incansablemente contra el decreto paterno: eres el idiota de la familia, ese insulto paterno que convierte al niño Flaubert en un infante silencioso y huidizo que derivará su tribulación hacia la escritura inacabable—.

Como es obvio, la fundamentación de la búsqueda del posible en una situación irreductible, absolutamente individual, dificulta la perspectiva de cualquier moral comunitaria y plantea problemas enormes, cuando no insuperables, a la constitución de un espíritu social. Es por esto por lo que las críticas que recibe *El ser y la nada* son feroces. Hay que contextualizarlas: en el mundo del postnazismo, en el horizonte de una sociedad democrática que comenzaba a resituarse como tal y a buscar su propio camino, la obra de Sartre malolía a envenenado vinagre.

Freud: la pasión secreta



Sigmund Freud.

No puede dudarse que el interés sartreano por Freud, dejando a un lado su conocimiento más o menos profundo, es revelador de su orientación. Hasta tal extremo que, a propuesta de John Huston, redacta un guion que el cineasta americano llevaría a la pantalla —película interpretada por Montgomery Clift y titulada finalmente *Freud: la pasión secreta*. El problema es que, como en otras circunstancias, Sartre produce un texto de una extensión tal que hace imposible su filmación. Entre esbozos y redacciones conclusas, los textos de Sartre dedicados al asunto alcanzan casi las cuatrocientas páginas. Ni que decir tiene que el texto sartreano es desestimado, aunque Huston acepta algunas sugerencias: la exigencia de Sartre es no figurar en la ficha técnica de la película.

Breve epílogo sobre la conferencia de octubre de 1945

He aquí un Sartre a la defensiva. Para responder a las críticas recibidas, organizará una conferencia que tiene lugar a finales de octubre de 1945, coincidiendo con la aparición de *Les temps modernes*. Se trata en verdad de lo que podríamos denominar un «acontecimiento social»: la sala del parisino Club Maintenant está a rebosar. Es tan numerosa la asistencia que Sartre debe impartir posteriormente sesiones para aclarar problemas y para afrontar las críticas recibidas. Estas habían apuntado en su conjunto a la trama moral sartreana: si había quedado establecido que no pueden existir dos situaciones semejantes, solo cabe una posibilidad remotísima de que coincidamos en la elección de un posible idéntico, y en este caso el para-sí debiera esforzarse por renegar de ese posible común que menoscaba su irreductibilidad, su subjetividad original.

La afirmación de la imposibilidad de lo comunitario recibe críticas por parte de los teóricos comunistas que entienden que Sartre alardea de una concepción de la especie humana en la que predominan los aspectos sórdidos, turbios, desatendiendo los acentos hermosos de la existencia —por ejemplo, la evidencia del espíritu solidario—, y también por parte de los críticos cristianos que le reprochan haber descuidado la idea de una trascendencia que recogería fuerzas y representaciones colectivas. Todos denuncian el individualismo sartreano.



Sartre hacia 1950.

Sartre respondería a las críticas centrándose muy en especial en el reproche fundamental. ¿Individualismo? Desde luego, la lectura del tratado del 43 y de la literatura sartreana a estas alturas parece abonar tal conclusión. Pero Sartre va a sorprendernos porque escribe que «cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres». La sorpresa es mayúscula: donde había desencuentro ontológico-ético hay ahora una co-responsabilidad que entiende el fervor de lo comunitario. Y, más adelante, Sartre se referirá a «una universalidad humana de *condición*».

La negación absoluta de lo que se ha venido sosteniendo filosófica y literariamente. ¿Cómo es posible este viraje tan pronunciado? Entendemos que por una razón a la que dedicaremos el próximo capítulo: Sartre ha iniciado su aproximación a la política que requiere el compromiso y la solidaridad y, por consiguiente, debe aceptar la sospecha de una situación común —quizá no universal, pero que va más allá de lo individual— y, por lo tanto, de un proyecto-posible comunitario.

Se inicia una nueva aventura.

El marxismo en el horizonte

Rastrear la vinculación entre Sartre y el marxismo no es tarea fácil. Y no solamente porque su lectura de Marx adolezca de lagunas importantes en cuanto al conocimiento de la obra de este, sino porque la aproximación de nuestro filósofo al marxismo discurre paralela a sus propias aproximaciones y alejamientos de la política comunista. Este doble horizonte que incluye discusiones propiamente filosóficas y polémicas marcadamente políticas dificulta cualquier análisis porque parece a veces que comulga con lo esencial del marxismo cuando se aleja de la política del PCF y, contrariamente, que se aproxima a la política de este mientras se aleja del horizonte teórico marxista. Realmente, una montaña rusa de ascensos pronunciados y de caídas vertiginosas… Y el asunto se dificulta si tenemos en cuenta la diversidad del marxismo a partir de los años de postguerra, con una profusión de alternativas realmente notable: de hecho, cuando Sartre se aleje de la política del PCF, se sentirá muy próximo a la orientación de los comunistas italianos —pero ¿de cuáles?—, y, posteriormente, de la alternativa cubana y antes de la renovación maoísta —de hecho, Beauvoir publicará un extenso análisis de la realidad china en 1955, titulado *La larga marcha. Ensayo sobre China*.

Estas dificultades aconsejan centrarnos en algunos aspectos someros pero claves de las relaciones de Sartre con el marxismo, conscientes de que un análisis más detenido plantearía problemas que solo podrían abordarse *in extenso*.

La aproximación teórico-política al marxismo

¿Cuándo conoce Sartre el pensamiento marxista? En 1974 recordará que se aproximó por vez primera a Marx en el tercer año de sus estudios en la École y que la lectura le produjo «el efecto de una doctrina socialista, que me pareció bien razonada. Le he dicho —continúa dirigiéndose a Beauvoir— que creía comprenderla, y que no comprendía nada, no veía qué sentido tenía en ese momento. Comprendía las palabras, las ideas, pero que eso se aplicara al mundo del presente, que el concepto de plusvalía tuviera un sentido actual, eso no lo comprendía». Habrán de pasar años para que Sartre esté en condiciones de aproximarse y polemizar a un tiempo.

Cabe datar a comienzos de la década de los cincuenta la aproximación de Sartre al marxismo y la política comunista: se inicia la etapa del compromiso. Pero la verdad es que, antes de 1952, cuando inicia la publicación de *Los comunistas y la paz*, el compromiso como actitud necesaria para afianzar la libertad individual y los derechos colectivos ya se había despertado.

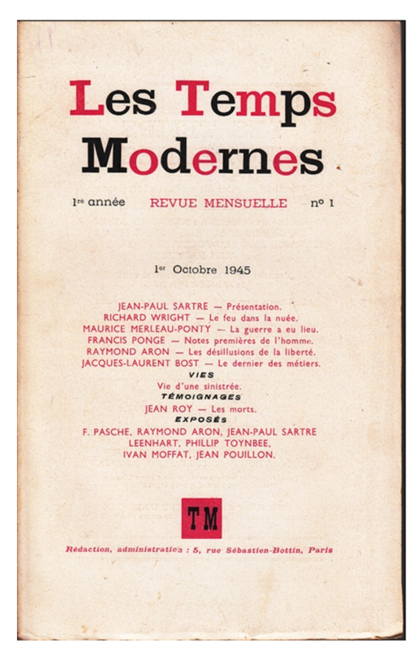
Me parece importante apuntar dos circunstancias que entiendo como ineludibles. En primer lugar, no hay que olvidar que Sartre ha impulsado la fundación de *Les temps modernes*, la revista cuyo primer número aparece en octubre de 1945: es importante señalarlo porque la presentación de *LTM* se abre con una contundente afirmación. Sartre denuncia que «todos los escritores de origen burgués han conocido la tentación de la irresponsabilidad: desde hace un siglo, esta tentación constituye una tradición en la carrera de las letras». Y anuncia para justificar la finalidad de la revista que «nuestra intención es contribuir a que se produzcan ciertos cambios en la sociedad que nos rodea» siempre desde la perspectiva de profundizar en la libertad porque, aunque esta podría pasar por una maldición, «y es una maldición… Pero es también la única fuente de la grandeza humana». La tesis de la «literatura comprometida», que habría que entender como del «intelectual comprometido», se abre paso. Mal comprendida con mucha frecuencia, dicha tesis no implica otra cosa que la sugerencia de que el escritor-intelectual atienda a los problemas que le sitúan

como ciudadano en el mundo: nada de devaluación de lo «literario», esto sería otra cuestión, sino, estrictamente, posicionamiento en un necesario referirse en la escritura a los acontecimientos que interesan al ciudadano. Es indudable, en segundo lugar, que Sartre va a tomarse muy en serio la intención fundacional de la revista, que se abre paso con el apoyo inestimable de Merleau-Ponty, Beauvoir y Aron, entre otros.

Publicaciones políticas

Impresiona constatar el número de revistas de intervención teórico-política en Francia entre los años cuarenta y sesenta. Impensable en cualquier otra geografía. Una profesora italiana —A. Boschetti: *L'impresa intellettuale. Sartre et Les temps modernes*— ha escrito páginas reveladoras sobre este ambiente intelectual que, sin embargo, podemos entender como un verdadero horizonte sociocultural, una especie de *reality show* emocionante de cara a la ciudadanía. Téngase presente que, cuando *LTM* aparece, tienen larga vida, entre otras, *La nouvelle critique* —vinculada al PCF—, donde publican regularmente Kanapa o Lefebvre, *Critique* y sus herederas, donde publican Bataille, Blanchot, Koyré o Klossowski, y la más antigua *Esprit*, donde intervienen regularmente Mounier o Lacroix.

Esto era un verdadero espectáculo.



Portada del primer número de la publicación *Les Temps Modernes*.

Sartre ilustrará literariamente esta tesis del «intelectual comprometido». En 1948 estrenará Las *manos sucias*, una obra destinada a defender la necesidad de salir de la torre de marfil del intelectual tradicional —aunque con una crítica aparentemente feroz al perfil comunista: pronto se comprenderán las razones— y entregará el guion cinematográfico de *El engranaje*, film que abunda en la tesis de la necesidad del compromiso. Pero la inmersión sartreana en la realidad social, que había sido anunciada como urgente en la conferencia del 45 a la que nos hemos referido previamente, no tiene tan solo una perspectiva literaria. Hacia 1947-1948 Sartre se ha empeñado en impulsar un movimiento político al que bautizará como RDR —siglas del Rassemblement (Agrupación) démocratique révolutionnaire— que pretende ser alternativa a los compromisos gaullista y comunista.

De pronto, todo parece cambiar para Sartre. Por un lado, la corta trayectoria del RDR parece desanimarlo después de meses de agotador esfuerzo. Por otra parte, la organización en 1949 de la OTAN abre un horizonte de imprevisibles consecuencias. Los problemas se agudizan con el estallido del conflicto coreano que desemboca en el inicio de la guerra en 1950 y con la ofensiva macartista en Estados Unidos a partir de 1950, que provoca el exilio o la marginación de artistas e intelectuales pese a la actitud valiente de figuras tan relevantes como Trumbo, Bogart, Kirk Douglas, Orson Welles o Sinatra. Lo indudable es que el panorama se ensombrece y comienza a trazarse una fuerte línea de demarcación entre los partidarios de uno u otro bloque geopolítico. En tal coyuntura Sartre comienza a colaborar con el PCF, aunque manteniendo siempre una cierta distancia. La relación se va a estrechar con motivo de los acontecimientos desatados por la anunciada visita a Francia del general Ridgway, alto y belicoso comisionado de las fuerzas atlantistas. La reacción del PCF es inmediata: convoca huelga y manifestación el día 28 de mayo de 1952. Resulta un fracaso y los efectos de la represión son graves. El PCF vuelve a la carga convocando una nueva manifestación para el 4 de junio. Duelos, líder carismático del partido, es detenido cuando se dirigía a su domicilio llevando en una jaula varias palomas. La policía le acusa de ser un espía prorruso argumentando que los animales son palomas mensajeras para transmitir mensajes a las fuerzas enemigas. La situación es a todas luces absurda y cómica. El resultado no es mejor que el de la anterior convocatoria y tal circunstancia va a desatar un aluvión de críticas tanto por parte de la derecha política como de la izquierda comunista.

Estos acontecimientos motivan la redacción de *Los comunistas y la paz*, varios artículos que aparecerán en *LTM* entre 1952 y 1954. En ellos Sartre reflexiona con una doble intención: por un lado, para situarse decididamente en el flanco favorable al bloque soviético y, por otra parte, para afrontar un duro debate teórico con la izquierda comunista por las razones que se considerarán de inmediato. Sobre el primer aspecto poco puede comentarse: Sartre acepta que el revolucionario en nuestra época «debe asociar indisolublemente la causa de la URSS y la del proletariado» (PM, 1,67), máxime teniendo en cuenta que «no encuentro, durante el curso de esos tres decenios (desde la Revolución), ninguna voluntad de agresión en los rusos» (PM, 1, 75). Acaso resulte difícil comprender el alineamiento sartreano con la política estalinista, actitud tanto más incomprensible cuando comienzan a resonar en Occidente noticias tenebrosas

sobre la realidad última de la maquinaria represiva organizada por el líder de la URSS. Y Sartre no puede desconocer este asunto de trascendental importancia: Gide, un autor por el que siempre ha declarado su simpatía, ha regresado de la URSS y publicado un breve recuerdo de su viaje en el que se advierte, por ejemplo, que «en la URSS, se admite por anticipado y de una vez para siempre que, en todo y sobre cualquier tema, no puede haber más de una opinión. El espíritu de la gente, además, está moldeado de tal suerte que su conformismo le resulta fácil, natural, insensible, hasta el extremo que no encierra hipocresía». Dardo compasivo, pero severo. A pesar de ello, Sartre ha decidido mantenerse —«mancharse las manos»— en el apoyo al espíritu de la URSS.

El embrujo de Stalin

Puede parecer extraño el embrujo que la figura de Stalin provoca a diestro y siniestro. Que su papel político y sus intervenciones teóricas merezcan ser objeto de debate acaso no debiera sorprendernos. Pero su sombra es mucho más alargada.

Los poetas lo miman como si se tratara del Salvador de la Humanidad. Y así lo ven. Fijémonos en estos testimonios poéticos de M. Hernández, Alberti y Neruda…

Del poema titulado «Rusia»:

> Ah, compañero Stalin: de un pueblo de mendigos/ has hecho un pueblo de hombres que sacuden la frente/ y la cárcel ahuyentan, y prodigan los trigos,/ como a un esfuerzo inmenso les cabe: inmensamente./ De unos hombres que apenas a vivir se atrevían/ con la boca amarrada y el sueño esclavizado:/ de unos cuerpos que andaban, vacilaban, crujían, una masa de férreo volumen has forjado.

Neruda no se queda atrás en su panegírico titulado «Oda a Stalin»:

> Camarada Stalin, yo estaba junto al mar en la Isla Negra,/ cansado de luchas y de viajes/ cuando la noticia de tu muerte llegó como un golpe de océano./ […]/ Junto a Lenin/Stalin avanzaba/y así así, con blusa blanca/ con gorra gris de obrero,/ Stalin/ […] fue construyendo. Todo/ hacía falta. […]/ ¡Ser hombres!/ ¡Es esta/ la ley staliniana,/ y hay que aprender de Stalin/ su intensidad serena/su claridad concreta/ su desprecio/ al oropel vacío.

Pero la palabra de Alberti es aún más magnánima En su «Redoble lento por la muerte de Stalin» escribe:

> Padre, y maestro y camarada:/ quiero llorar, quiero cantar./ […]/ Cerró los ojos la firmeza/ la hoja más limpia del acero./ […]/ Padre, y maestro y camarada / vuela en lo oscuro un gavilán./ Pero en tu barca una paloma/ pero en tu mano una paloma/ se abre a los cielos de la paz/ […]/ No ha muerto Stalin. No has muerto/ Que cada lágrima cante/ tu recuerdo.



Escultura de Sartre en la Biblioteca Nacional de París.

Tal era la curiosa «situación» en aquellos años de 1930 a 1950.

Lo relevante es considerar el motivo teórico de la aproximación sartreana al marxismo. Puede caracterizarse con brevedad: Sartre lanza la propuesta teórico-política de la necesaria confluencia existencialismo-marxismo. Esta es la apuesta y la va a justificar con motivo de los sucesos del 52 dirigiéndose sobre todo a la izquierda comunista que ha criticado la frustrada relación entre las masas y el PCF. Y para referirse a la misma va a tomar el aspecto clave que por entonces entra en colisión. ¿De qué se trata? En verdad de un tema que aún es hoy centro de los debates políticos en la derecha y en la izquierda. No es otro que el de la relación entre las masas y el partido —sea del orden que sea—, entre el proletariado y el PC en la concreta coyuntura que vive Sartre hacia 1952.

Ya hemos advertido en el capítulo anterior que el gran inconveniente para hablar de moral-política comunitaria es la radical imposibilidad de encontrar un punto de intereses comunes entre los existentes: tan solo si existiera una posibilidad de vivencia común podría comenzar a hablarse de proyecto

colectivo. Pues bien, esta es la frontera que va a cruzar Sartre, reconociendo que existen rasgos comunes que facilitan el encuentro intersubjetivo. Los artículos del 52-54 van a insistir precisamente en el hecho desnudo y primario de una situación común que afecta al conjunto del proletariado y que no es otra, como puede comprenderse, que «su lugar en el proceso productivo». El grito sufriente ante la explotación, el sueño de una resistencia contra el capital, la vivencia íntima de la explotación es un posible punto de partida para vertebrar una praxis colectiva ordenada en torno a unos determinados valores sociales y morales. Las condiciones para dicha praxis están dadas, están ahí, encarnadas en cada uno de los existentes que viven la penuria desde una soledad trágica. Sartre reconoce la actitud revolucionaria del proletariado para preguntarse de inmediato: pero «¿qué es una actitud? Una acción esbozada y obtenida. Si no se expresa mediante actos, si no se integra en una praxis colectiva, si no se inscribe en las cosas, ¿qué queda de ella? Nada: una disposición negativa.

Hoy en día el porvenir está cerrado por un muro sangriento: el obrero permanece fiel a sus creencias y a sus tradiciones: pero es un revolucionario sin Revolución» (PM, 1,135). Ahora bien, siendo la vivencia de la explotación condición necesaria para la acción política, no es suficiente por sí sola: escapar de la soledad trágica de la miseria y la explotación requiere el establecimiento de una comunidad orgánica que borre el gesto sombrío del obrero. Es la realidad y la misión del partido.

Los problemas teóricos se plantean precisamente en este punto: cuando Sartre inicia su reflexión sobre la relación entre el proletariado solitario y el instrumento orgánico que podría canalizar sus esfuerzos, adoptando una posición que va a estar en el fondo de sus desavenencias con la ortodoxia del PCF e igualmente de la izquierda comunista —que podrían representar Merleau-Ponty y Claude Lefort—. ¿Cuál es el posicionamiento sartreano? ¿Por qué las críticas? ¿Qué camino se abre en la relación Sartre-marxismo?

Podríamos reconocer en términos muy generales que la polémica tejida en torno a la discusión sobre las relaciones proletariado-partido habían estado marcadas desde el original diseño leninista por dos posicionamientos tan claros como alejados o incompatibles. El primero de ellos, el teorizado por Lenin en estricta obediencia a su juicio con la palabra de Marx habría considerado la

esencialidad del partido como estructura que delimitaba las necesidades reales del proletariado. Tal consideración implica que, ocasional o duraderamente, el proletariado no está en condiciones de prever la salida a su propia explotación, por lo que se plantea la necesidad de un movimiento de exportación doctrinaria que es en lo que consiste la función política del partido. Desde la perspectiva leninista, es necesario y legítimo abortar el espontaneísmo obrero que debería reconocer la autoridad de la estructura orgánica que orienta sus pasos. El segundo planteamiento, cuyo momento más relevante acaso sea el personificado en la figura de Rosa Luxemburgo, revalorizaría la espontaneidad de las masas poniendo en cuestión la «sabiduría» del partido. En este horizonte, la función de la instancia leninista queda menoscabada a favor del espíritu natural de resistencia proletaria.

Pues bien, Sartre no va a alinearse con ninguna de las dos alternativas. Juega a la equidistancia en ese momento en que la derecha política considera que se ha roto el vínculo partido-proletariado ante el fracaso de las convocatorias de mayo-junio del 52, mientras que la izquierda comunista le reprocha al PCF haber dinamitado la espontaneidad proletaria que cede ante las directrices del mismo. Sartre va a establecer al menos dos principios suficientemente claros: en primer lugar, que es precisa una instancia recuperadora de los gritos solitarios del proletariado explotado y, por otra parte, que tal instancia —esto es, el partido— no debe exportar consigna alguna o principios cualesquiera ya que el existente-obrero sabe perfectamente lo que le ocurre e interesa en una situación dada, y solo requiere un elemento canalizador de la furia colectiva. Es en el proceso del combate cuando el obrero solitario comienza a favorecer la aparición de la clase misma, que no es un *a priori* social, sino el efecto preciso de la lucha.

La argumentación sartreana no parece convencer a nadie. El PCF se siente menospreciado por lo que se refiere al papel preponderante que había heredado de la lección leninista y la izquierda comunista entiende que Sartre ataca la objetividad de la conciencia de clase proletaria; y de cualquier otra configuración clasista porque Sartre no está haciendo una filosofía para explicar el hecho del proletariado, sino, rigurosamente, el hecho de toda configuración social colectiva. Pero a Sartre no parecen importarle en exceso las críticas de la ortodoxia comunista. Al fin y al cabo, él ha iniciado su propio camino. Aunque sí le afectan ciertamente las críticas provenientes de la izquierda comunista y en

especial la toma de postura de Merleau-Ponty y de Lefort, con quienes, al fin y al cabo, está trabajando estrechamente en *XTM* y quienes parecen percibir en la intervención sartreana una defensa sin concesiones del dirigismo del partido. Merleau-Ponty tomará cartas en el asunto y publicará algún tiempo después el resultado de sus reflexiones —que Sartre conocería obviamente—: el título del texto recogido en *Las aventuras de la dialéctica* es revelador por sí mismo. *Sartre y el ultrabolchevismo*, en sus más de cien páginas, se orienta a demostrar que Sartre pretendía en sus artículos exponer que «el Partido es por definición el portador del espíritu proletario» y «el definitivo poseedor de una delegación global por el solo hecho de que sin él no habría proletariado». Sartre no dice ni mucho menos esto, aunque haya establecido que la superación de la soledad proletaria se concibe en el proceso de lucha, que puede ser organizado por el partido a partir de las condiciones realmente existentes y nunca de condiciones abstractas; esta pretende ser la aportación existencialista al marxismo. No nos interesa seguir por este camino, aunque dejemos constancia de que, silencioso Sartre, el artículo del amigo distanciado merecerá una vehemente réplica de Simone de Beauvoir titulada *J.-P. Sartre versus Merleau-Ponty*.

Algunos de los aspectos esenciales que he referido van a quedar corregidos de inmediato. ¿El motivo? De nuevo, un acontecimiento sobre el que Sartre, testigo incorregible, debe decir algo, intervenir, y en relación al cual debe comprometerse. No es otro que la invasión de Hungría a comienzos de noviembre del 56 por las fuerzas del Pacto de Varsovia, la organización militar de los países de la órbita comunista; una especie de contrarréplica a la OTAN. La respuesta al levantamiento popular húngaro contra el gobierno prosoviético de finales de octubre, la matanza de estudiantes, la extensión de la revuelta y la conformación del gobierno de Imre Nagy (que defiende la retirada de Hungría de dicho pacto, la convocatoria de elecciones libres y el fin de la hegemonía del partido único) provocan la invasión que desemboca en una feroz represión. Sartre replicará de inmediato con la publicación de *El fantasma de Stalin*, texto en el que reconoce que algunos de los aspectos esenciales que había expuesto en el artículo que hemos comentado con anterioridad deben ser revisados. De forma muy clara, y aludiendo a las críticas que la invasión ha motivado en algunos intelectuales del PCF, Sartre afirmará que las mismas le han hecho desesperar «del marxismo oficial» (PM, 2,129). Y el artículo finaliza con esta solemne declaración: «por nuestra parte, he aquí doce años que discutimos con los

comunistas. Primero con violencia, luego con amistad. Pero nuestro fin era siempre el mismo: concurrir con nuestras débiles fuerzas a realizar esa unión de las izquierdas, que es la única que puede salvar aún a nuestro país. Hoy en día volvemos a la oposición: por la simple razón de que no se puede tomar otro partido: la alianza con el PC tal como es, tal como pretende permanecer, no puede tener otro efecto que el de comprometer las últimas probabilidades del Frente Único» (PM, 2, 225).

Ahora bien, ¿qué principios o análisis son enmendados? Desde luego, Sartre no abjura del principio fundamental, que no es otro que el de su alineación con el proyecto comunista. «Diremos, pues, para comenzar, que el comunismo nos parece, a pesar de todo, el único movimiento que lleva aún en sí las probabilidades del socialismo» (PM, 2,111-2), declara. ¿Dónde está, entonces, el cambio? Hay que fijarse en tres aspectos.

Primero. El análisis de la situación húngara con anterioridad a los acontecimientos revela algo seguro: la población estaba en una situación de severa precariedad que bordeaba la necesidad y la penuria. Pero el gobierno ha desoído las reivindicaciones constantes: tal desatención ha demostrado «que la política del partido era falsa, que el aparato burocrático subestimaba la fuerza revolucionaria de las masas y no tenían en cuenta algunas de sus aspiraciones: sus faltas son las que han hecho comprender a la clase obrera que, incluso en un país socialista, tenía la obligación de crear sus propios órganos de defensa» (PM, 2,119). La llama se enciende y será inextinguible. Líneas después concluirá este análisis apuntando que «lo que llevó al pueblo a la desesperación, fue la mezcla detonante […] de un estalinismo aún agresivo y de los partidarios de la desestalinización: las vacilaciones, los retrocesos, los aplazamientos y las contradicciones» (PM, 2,120). Triunfó la imposición burocrática.

Ahora bien, ¿en qué sentido hay cambio en relación al texto considerado del 52? En *Los comunistas y la paz*, Sartre no había puesto en duda el vínculo necesario entre el PC y la clase obrera —aunque se entendiera que podían surgir desavenencias puntuales— por considerar que el partido era la emanación de la situación real de las masas y no de una situación abstracta que estas debieran asumir sin estar viviéndola. El tránsito que significa *El fantasma de Stalin* es fundamental porque lo que Sartre entiende a la altura de finales del 56 es que

puede surgir la radical fractura entre el partido y la clase obrera. El partido puede convertirse en una maquinaria que discurre paralela, en su sentido más radical, a la propia clase obrera.

Segundo. ¿Cómo es posible que esto llegue a suceder? El problema radica en el descreimiento relativo a la potencia de las masas, de la clase obrera, esto es, en la devaluación del espontaneísmo derivado de la vivencia social de la penuria —y de la soledad obrera—. El partido alejado, desenmascarado, tan solo acierta a suponer que la clase obrera debe convertirse en la protagonista de una pieza teatral escrita por la burocracia, embebida en los oropeles del poder. Es lo que no se ha entendido en la revolución húngara, y Sartre lo lamenta con este diagnóstico realmente demoledor:

> [la insurrección] es esporádica, confusa, ninguna fuerza subterránea, ninguna dirección clandestina la ha preparado: pero ese desorden aparente oculta un orden naciente: cada grupo de combatientes tiene la conciencia de representar al pueblo entero, precisamente porque su reacción particular es una particularización de la reacción general (PM, 2,134).

Esto es, se ha entendido que mi soledad es fraterna de la soledad del otro y, por consiguiente, que estamos unidos en la lucha sin tener que decir que estamos unidos en la lucha. La defensa de la espontaneidad de las masas inicia el camino para convertirse en un elemento teórico esencial de la reflexión sartreana sobre la historicidad que está comenzando a fraguarse.

Tercero. ¿Cómo es posible que se haya llegado a esta situación? Puede parecer que la crítica al estalinismo que se evidencia en las páginas del artículo ofrecería una convincente respuesta, pero sería banalizar el asunto puesto que Sartre enmarca su crítica a Stalin, y a su reaparición fantasmal, en un horizonte más amplio. Veámoslo con brevedad. Son suficientemente conocidos los avatares económicos a que tiene que hacer frente la URSS y no es desconocida su apuesta por los Planes quinquenales, abocados a la industrialización del país y muy especialmente de su industria pesada. Esta intención de renovación económica requería, como es fácil de imaginar, un poderoso grupo de obreros y técnicos especializados y es tal tendencia la que, según Sartre, está en el origen del alejamiento entre el partido y las masas, no especialmente en la URSS, pero

sí en algunos de sus países satélite —como Hungría y muy pronto Checoslovaquia—, porque:

> Se hace necesario crear una minoría selecta obrera para que el aumento de la productividad se traduzca inmediatamente en una mejora material y halle su interés más inmediato en la realización y la superación del Plan (PM, 2,167).

Esta élite es la que comienza a actuar como mediación turbadora de las relaciones originarias entre partido y clase obrera, por cuanto hace replegarse la fuerza revolucionaria de esta sometiéndola a las exigencias y objetivos del Plan económico. Naturalmente, este proceso no surge de la nada. Ahora, la sombra de Stalin… Cuando Sartre habla del «fantasma de Stalin» se refiere a que la situación húngara de la década de los cincuenta es muy similar a la que aborda Stalin antes de la Guerra Mundial: intento de reestructuración de la economía, subordinación de las necesidades individuales a los ejes de sierra macroeconómicos… El líder ruso se convierte en la figura paternal que confiere razón de ser al sacrificio de las masas y a la prosperidad de una patria de confusos contornos: es preferible el rearme continuado que resolver el problema de la tradicional hambruna del campesinado. Sartre va a ser muy claro: el estalinismo consigue que se instaure «un sistema autoritario y burocrático donde todo se sacrifica a la productividad» (PM, 2, 172). Será precisamente la defensa de una productividad orientada al fortalecimiento militar y de expansión político-territorial en detrimento del nivel de vida de las masas, lo que permite desembocar en la represión del pueblo húngaro por parte del gobierno prosoviético y, asediado este, el que justifique la invasión de las fuerzas del Pacto.

Lo que estamos revisando en este capítulo hace referencia, como es obvio, a situaciones políticas que le han facilitado a Sartre esbozar algunas líneas directrices de su maduración filosófica. Pero no encontramos conceptos firmes: sí, sabemos que la espontaneidad es clave en los procesos sociales, sí, sabemos que el socialismo parece ser la mejor alternativa para superar la explotación, sí, sabemos que el saberse solos en el mundo se supera en la vivencia de la comunidad, sí, sabemos que los planteamientos morales de la juventud sartreana comienzan a quedar atrás… Es preciso dar un paso adelante.

Y Sartre lo dará. Meses después de los acontecimientos del 68, a los que me referiré más adelante, fue entrevistado por el diario italiano *Il Manifesto* e interrogado precisamente acerca de los asuntos que nos han estado ocupando en este capítulo. Así responde:

> En 1952, cuando escribí *Los comunistas y la paz*, la elección política esencial era la defensa del PCF y, sobre todo, de la URSS, acusada de imperialismo. Era esencial rechazar esta acusación si no se quería estar del lado de los norteamericanos. Más tarde se reveló que la URSS, al actuar en Budapest como no lo había hecho Stalin […] en 1948 con Yugoslavia, y luego, al reincidir en Checoslovaquia, se comporta como una potencia imperialista. Al afirmar esto no entiendo emitir un juicio moral. Solo afirmo que la política exterior de la URSS parece fundamentalmente inspirada por su relación de antagonismo con los EE.UU. y no por un principio de respeto e igualdad frente a los otros estados socialistas. Llegado a este punto, yo no podía, evidentemente, dejar de notar la contradicción con mis posiciones de 1952. Traté de explicarme sobre esto en la *Crítica de la razón dialéctica*.

En efecto, la obra citada, que se publicará en 1960, representa el condensado conceptual y filosófico de esta larga transición y de esta aproximación crítica al marxismo oficial para defender una nueva perspectiva para el marxismo.

Procesos de liberación nacional

Los procesos de descolonización se habían iniciado después de la Segunda Guerra Mundial. Era un proyecto consensuado en gran medida. Pero surgió entonces el problema de Argelia, un territorio en el que convivían gentes oriundas y emigrantes de múltiples países —franceses, pero también españoles, italianos, etc. Se consolidaron dos frentes irreconciliables: por un lado, los partidarios o militantes del FLN y, enfrentados, los partidarios de la adoración a la legalidad de la metrópolis. Es extraordinaria la reflexión cinematográfica de G. Pontecorvo: *La batalla de Argel*. Terrorismo, asedio… La OAS, organización paramilitar y fascista, llegó a poner un artefacto explosivo en el domicilio de Sartre en la rue Bonaparte. Sartre había apoyado la «red Jeanson», que combatía a favor de la independencia argelina Jeanson, un brillante filósofo a nuestro parecer, fue condenado en 1960 a diez años de cárcel por haber defendido la insurrección argelina. Los intelectuales se movilizan y se gesta un manifiesto a favor de la insumisión y contra la movilización militar. Parece evidente que es Blanchot quien orienta la redacción del texto. El manifiesto es suscrito por 121 personas. Entre otros muchos, firman el documento Adamov, Beauvoir, Blanchot, Boulez, Bretón, Debord, Duras, Resnais, Signoret, Truffaut y Sagan.

Sartre remitió su adhesión al Manifiesto desde Brasil. «Fusilad a Sartre», se clamaba en la calle. Pero nuestro personaje, asediado y siempre entusiasta, sigue avanzando, aunque a ratos se tambalee. Ha finalizado lo que considera una de las grandes obras de su vida. Y tiene que seguir trabajando en su monumental estudio sobre Flaubert, «el niño que era incapaz de expresarse».

La guerra de Argelia finalizará en julio de 1962 cuando el general de Gaulle suscriba los acuerdos de Evian, cuyo resultado fue la independencia de Argelia.

La fundamentación teórica del marxismo existencialista

En 1960 publica Sartre su *Crítica de la razón dialéctica*, el segundo de sus grandes tratados filosóficos. Tenía planificada la escritura de un segundo tomo: este —como el referido a la continuación de *El ser y la nada*— será publicado póstumamente. El tratado está precedido por un largo artículo, titulado *Cuestiones de método*, que había aparecido previamente en *LTM* en 1957 y que será corregido y aumentado para su inclusión en la obra del 60. En una situación extremadamente conflictiva, marcada por la guerra abierta entre el FLN argelino y las fuerzas de la metrópolis, Sartre emprende la redacción de la obra. Beauvoir rememorará las difíciles circunstancias de la escritura en *La fuerza de las cosas*:

> Sartre se defendía escribiendo furiosamente la *Crítica de la razón dialéctica*. No trabajaba como de costumbre con pausas, tachaduras, rompiendo páginas, recomenzándolas. Durante horas seguidas se hundía de cuartilla en cuartilla, sin releerse, como asediado por ideas que ni siquiera al galope su pluma llegaba a captar; para sostener este ímpetu, lo oía masticar sellos de corydrane de los que se tomaba un tubo por día. Al fin de la tarde estaba extenuado.

¿Cuál es el origen de la impaciencia sartreana? Como es obvio, lo encontramos plasmado en el larguísimo texto. Pero, afortunadamente, las *Cuestiones de método* nos ayudan sobremanera a encontrar una respuesta. Como hemos visto, Sartre ha desarrollado una filosofía —existencialismo, será pronto bautizada— y ha iniciado su acercamiento al marxismo: pero resulta difícil armonizar la idea de la libertad individual entendida como absoluto y la idea de unas leyes históricas que marcarían procesos y transgresiones. También hemos visto que Sartre ha dado algún paso para encontrar una situación objetiva común que permita la moral colectiva —y que sería la situación del sujeto en el proceso de producción—. Pero, por así decir, todo ha quedado prendido con alfileres. Desde luego, resulta clara su intención de aproximarse al marxismo. Pero no

menos claro es el mantenimiento de su apuesta en favor de la libertad y de la iniciativa del existente.

Consideremos el planteamiento sartreano. El punto de partida es que la filosofía es una actividad-proyección que debiera estar sumergida en las exigencias del presente. Escribe: «*una* filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos» (CRD, 1, p. 15). Apuesta decidida: el marxismo es «la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron» (CRD, 1, 24). Pero el marxismo tiene una debilidad extrema porque ha exigido la imposición de las leyes de la dialéctica, de lo necesario en la historia y la praxis cotidiana, sobre la potencia de la libertad que es principio incuestionable de la intervención política y de la reivindicación moral. Sartre es tan claro como terminante: el marxismo actual ha recaído en el idealismo por suponer que existe una legalidad dialéctica que domina al individuo, esto es, que lo considera un actor pasivo, incapaz de ejercer su libertad en el horizonte sumamente complejo de la sociedad capitalista, en el mundo de la homogeneización burguesa. Sartre quiere movilizar contra el «marxismo perezoso» (CRD, 1, 51). Esto puede hacerse incorporando la consideración de circunstancias previas a la irrupción del existente en el mercado del trabajo o aceptando mareas de sucesos que nos constituyen —intimidades, enfrentamientos, conflictos sociales que perturban a la sociedad—, tarea esta y análisis que solo puede llevar a cabo lo que Sartre comienza a denominar «ideología existencialista». Esto es, propone investigar desde el inicio la vivencia individual para explicar los encuentros y las desavenencias que conforman la conflictividad social. Sartre escribe algo que podría importarnos. Puede valorarse este comentario:

> El objeto del existencialismo —por la carencia de los marxistas— es el hombre singular en el campo social, en su clase en medio de objetos colectivos y de los otros hombres singulares, es el individuo alienado, reificado, objetivado, tal y como lo han hecho la división del trabajo y la explotación, pero luchando contra la alineación por medio de instrumentos deformados y, a pesar de todo, *ganando terreno pacientemente*. (CRD, 1,107. La cursiva es del autor).

Pero me parece que esta otra observación es mucho más hermosa y reveladora:

> A los marxistas de hoy solo les preocupan los adultos: al leerlos podría creerse que nacemos a la edad en que ganamos nuestro primer salario: se han olvidado de su propia infancia y al leerlos todo ocurre como si los hombres sintiesen su alienación y su reificación *primero en su propio trabajo*, cuando *.primero*, cada cual lo vive, como niño, *en el trabajo de sus padres* (CRD, 1, 57).

Lo que Sartre quiere invocar es el hecho de que la situación común que posibilitaría el encuentro debe sumergirse en hechos previos a la irrupción siempre desagradable y agresiva en el mundo del trabajo. El asunto entonces es el de articular la potencia de la libertad individual que se conforma a partir de circunstancias personales pero con vocación de encuentro —Baudelaire, Genet, Flaubert, el proletariado de los años 40-60, de él mismo (Sartre)— y la proyección de lo colectivo, que parece estar determinada por una legalidad que los existentes no pueden dominar: esas son las cuestiones a las que quiere responder el tratado del 60. Y lo que pretende Sartre es cuestionar la supuesta fortaleza de la legalidad dialéctica, de lo necesario, que condiciona el mundo de lo individual-social, puesto que la proyección de la libertad sería capaz de cuestionar la necesidad marcada de toda evolución, según su criterio. Entendámonos: no plantea duda alguna el hecho de que la manzana seguirá cayendo, pero es cuestionable que el fruto de la praxis política desemboque como está descrito por el análisis de una evolución preestablecida. Lo sabemos y es la apuesta filosófica de Sartre: cómo encontrarnos desde una libertad que no admite comercio alguno, cómo proyectarnos colectivamente sin renunciar a las caricias y regalos que iluminaron nuestra entrada en el mundo, cómo entender que, incluso distantes los unos de los otros, nos tenemos cariño y es posible encontrar una mirada que no nos insulte.

Sartre desarrolla varias perspectivas en el tratado del 60 para responder a estos interrogantes. Consideramos que son cuatro y que son muy fácilmente comprensibles.

1) El interés teórico que va a hilvanar este segundo gran tratado sartreano es el de buscar y referir la inteligibilidad de la historia, es decir, el de detectar los principios que han validado el proceso de la aventura social e individual. Y en tal sentido queda sentado como algo indiscutible que «toda la aventura humana —al menos hasta ahora— es una lucha encarnizada contra la *rareza*» (C, 1, 256). Ocasionalmente, el término francés *rareté* es también traducido como «escasez». No importa. Lo esencial es que el existente se ve abocado a enfrentarse a un mundo hostil que no le garantiza ni su supervivencia material ni la satisfacción de sus urgencias espirituales. Se insiste en la cuestión: «la rareza […] funda la posibilidad de la historia humana» (C, 1, 258).

Ahora bien, ¿qué objeto es requerido por nosotros resistiéndose y el mundo se resiste a ofrecérnoslo? Sartre huye de la mecánica identificación entre medios de subsistencia y rareza, por cuanto aproximarlos significaría mutilar gravemente la relación fundamental del existente con el mundo al que requiere. Por esto, se referirá a la rareza que, «cualquiera que sea la forma que tome, domina a toda la *praxis*» (C, 1, 264). Y en una nota, páginas más adelante, intentará aclarar la cuestión subrayando que su reflexión sobre la rareza «es de otro orden» respecto a la efectuada por Marx (centrada en lo económico), por cuanto debe entenderse desde el existencialismo como «rareza del producto, rareza de la herramienta, rareza del trabajador; rareza del consumidor, y una dialéctica histórica y concreta de la que nada tenemos que decir porque es cosa de los historiadores trazar sus momentos» (C, 1, 287).

La cuestión no comportaría mayores problemas si no fuera porque la rareza es universal, es decir, afecta a todos los existentes, que la viven como el obstáculo imposible de eludir o marginar. Tal es la finalidad del trabajo que mi cuerpo despliega para garantizar la continuidad de su existencia. Y por esto mismo en la búsqueda de la superación de la rareza nos encontramos con un previsible problema, ya que junto a mi trabajo está el trabajo del otro. Reaparece en este momento la indicación de la infernalidad del prójimo que habíamos descubierto en *La náusea* o en *A puerta cerrada* aunque, como veremos de inmediato, Sartre va a descubrir que dicha infernalidad, que condenaba a sus protagonistas literarios a la náusea o la radical desazón, puede ser superada; porque ha sido superada; por esto hablamos de historia, y es la prueba irrefutable de la posibilidad de esquivar la amenaza de la escasez. Al respecto, quiero

transcribir un fragmento que me parece esclarecedor de esta tensión que, lo repito, será enmendada de inmediato. Escribe Sartre:

> Nada —ni las grandes fieras ni los microbios— puede ser más terrible para el hombre que una especie inteligente, carnicera, cruel, que sabría comprender y frustrar a la inteligencia humana y cuyo fin sería precisamente la destrucción del hombre. Esta especie, evidentemente, es la nuestra aprehendiéndose por todo hombre en los otros en el medio de rareza (C, 1,265).

No será posible establecer y garantizar una universalidad de lo humano: bastante resulta sentirnos en compañía de otro, episodio que habla al menos de la posibilidad de una comunidad y de unos principios morales que apuntan a la resolución del conflicto existente-rareza.

2) La segunda referencia clave de la *Crítica de la razón dialéctica* es la reflexión sobre la serialidad. ¿Qué entiende Sartre por serialidad? Es el estado de espera en que vive el existente mientras maquina en su conciencia cómo superar la rareza. Un ejemplo muy ilustrativo es el ofrecido en la obra cuando se nos relata lo que sucede cuando nos prestamos a coger el autobús en dirección a algún sitio: vamos a hacer algo, lo que sea, y nos encontramos con otros transeúntes que también van a alguna parte a resolver sus negocios particulares. Cada uno de los existentes es una especie de mónada, de animal solitario que no parece tener interés común alguno con el otro. Todos ellos, en conjunto, son una serie, todos viven la serialidad como la etiqueta de su existencia aislada puesto que no saben nada de quien está a su lado esperando el autobús para dirigirse quién sabe a dónde.

Pero la serialidad es incómoda, frustrante y autoaniquiladora. Incómoda porque el existente se encuentra frente a un mundo que interioriza —las cosas están ahí, las necesito para mí—, percibiendo de inmediato que existe otro viajero que podría estar soñando en el despliegue de una praxis que me negara, que frustrara mis intenciones, aunque también «mirándome» como feliz colaborador con su proyecto. Para suponer filosóficamente que puede triunfar la segunda alternativa es preciso reconocer un lazo común en nuestros intereses respectivos. Esto es exactamente lo que ocurre, a juicio de Sartre, en la

configuración de las clases sociales: que una determinada serialidad se autoconvence de que es preferible el caminar juntos para mejor realizar el proyecto, que deja de ser rigurosamente individual para crecer como propuesta comunitaria. Es la aventura del proletariado: conjunción desde la serialidad constitutiva y animada en cuanto a su continuidad por el enemigo de clase, que prefiere el sordo sonambulismo de las otras series cuya emergencia podría poner en peligro el dominio de la clase dominante.

Los existentes serializados comienzan a mirarse con gestualidad solidaria. Estoy solo, pero no quiero estarlo porque mi soledad me resulta ruinosa.

3) Es en este nivel de reflexión donde va a desarrollarse lo que se denomina «dialéctica grupal». Me siento incómodo o negado en mi proyecto: necesito al Otro. ¿Por qué? Porque el existente, que es un elemento de una serie imprecisa, decide exhibir la fuerza de su libertad pero necesita aliados para garantizar la superación de la rareza. Tiene necesidad del encuentro. A un tiempo, Sartre va a ofrecer una explicación de las coyunturas históricas y, finalmente, su reflexión sobre la superación de la serialidad desembocará en una convincente reflexión sobre la verdad de lo histórico. Releamos las últimas líneas del libro I del tratado: refiriéndose a la aventura histórica escribirá Sartre que «esta nueva dialéctica, en la cual la libertad y la necesidad no son más que una […] es una construcción humana cuyos únicos agentes son los hombres individuales en tanto que libres actividades» (C, 1,485). Es en este punto donde se revela la aportación fundamental del existencialismo al marxismo: en la incorporación del existente en tanto libre a un proceso de transformación de lo real que depende de su propia elección. Las denominadas por la tradición leyes de la historia, en las que profundizaron algunos filósofos del XVIII y que desembocaron en Hegel, Comte y Marx, se ven ahora acompañadas por la elección del existente libre: legalidad y libertad se conjugan en el existencialismo sartreano.

Y se inician entonces los tres episodios de la post-serialización. Nos encontramos, en primer lugar, con un «grupo en fusión», esto es, con un embrión de colectividad surgido de la conciencia de la necesidad del otro. Se trata de un proceso contagiado todavía por la inercia pura de la serialidad que aspira a negar la situación, pero desde una perspectiva de primaria improvisación: «en realidad, el grupo en fusión es aún la serie que se niega reinteriorizando las negaciones

exteriores» (C, 2, 22). Ha de comprenderse, por otra parte, que este grupo en fusión alcanza la conciencia de la necesidad de su autoorganización para mejor hacer frente a ese exterior inhóspito y amenazante de la propia supervivencia del hombre.

Así surge la empatía y fortaleza del «grupo organizado», segunda instancia de esta dialéctica grupal: nos encontramos ahora con la realidad de una aproximación múltiple, con una circunstancia en la que el trabajo organizativo «tiene que operar sin cesar la síntesis de reciprocidades mediadas» y que solo es práctico y vivo «como síntesis progresiva de una pluralidad de campos recíprocos. Dicho de otra manera, toda organización común es *pluridimensional*» (C, 2, 145). Tenemos dos convicciones a partir de la lectura de la *Crítica* sartreana: quienes formaban una serialidad al inicio de su situarse en el mundo, en la situación dada, se alían según les dicta su libertad, que se conforma como el elemento de contrapeso a la dialéctica de la necesidad conformada por la relación rareza-existente, pero también hemos de suponer —lo dicta la historia— que nos movemos en el campo de una pluralidad de posibles grupos organizados, es decir, de variadas alternativas. Del resultado de la confrontación entre las proyecciones programáticas de los distintos grupos organizados surge le preeminencia de una alternativa para superar la rareza. Y a nadie le parecerá extraño que se refuerce permanentemente para mantenerse como grupo organizado y superior debido a la exhibición de su fuerza —parlamentaria o bélica—; la inercia de su constitución desemboca en un acto litúrgico de confabulación contra otras posibles serialidades que deseen madurar y confabularse a su vez. Es el episodio que Sartre caracteriza como el del «grupo juramentado». Se trata de establecer las garantías precisas para evitar la autodisolución del grupo y su retorno empobrecedor a la serialidad. Desan, estudioso de la relación sartreana marxismo-existencialismo, ha llamado la atención sobre la contradicción que aqueja al grupo juramentado, a esa especie de congregación jacobina que se hace Una contra la presencia de los otros probables grupos organizados, cuando escribe que «por medio del juramento […] se combate esta amenaza de atomización […] [aunque] el juramento mismo impone una nueva forma de inercia, puesto que elimina toda libertad de los integrantes del grupo que participan de ese juramento». Se da una mortificación coyuntural de la libertad porque el miembro del grupo juramentado renuncia a modificar la legalidad del mismo aceptando una obligación que menoscaba la

apertura de su libertad-acción al cerrar la posibilidad de un proyecto nuevo. Aron, en su dura crítica al análisis sartreano, incidirá sobre esta circunstancia.

4) No cabe duda de que las estrategias del grupo juramentado apuntan necesariamente a una justificación de la violencia como forma de impermeabilizar los principios del grupo que ha devenido dominante. Aron, en uno de sus textos sobre Sartre —titulado *Historia y dialéctica de la violencia*—, es visceralmente duro. Leamos, por ejemplo, esta advertencia:

> Sartre me parece ser el primer filósofo que en Occidente ha admirado sin reserva la multitud revolucionaria, la cabeza del director de una cárcel en vías de desaparición colgada de una estaca, el primero en haber saludado en el grupo en fusión el acceso del individuo a la auténtica humanidad.

El exabrupto me parece escandaloso por cuanto la *Crítica* no es un texto político, sino una reconstrucción teórica para la inteligibilidad de la historia y, en tanto tal, me parece innegable la función de la violencia de la aventura humana, guste o disguste radicalmente. Lo que es cierto, y Aron lo señala —aunque ya cambiando de rumbo—, es que en Sartre parece fuertemente establecido el vínculo entre razón y violencia. Son las exigencias de la Razón colectiva y sintética del grupo juramentado.

Sartre retornará una y otra vez a la cuestión. «El grupo como acción sobre sí, en el nivel de la supervivencia, solo puede ser coercitivo», escribe. Y añade de inmediato que no queda otra solución porque:

> El juramento es precisamente *eso*, es decir, la producción común… del estatuto de la violencia: una vez hecho el juramento, en efecto, el grupo tiene que asegurar la libertad de cada uno contra la necesidad aún a expensas de su vida y en nombre de la fe libremente jurada (C, 2, 96).

¿Dónde reside entonces la libertad individual? Y no tan solo la de los grupos constituidos que están destinados a la obsolescencia, sino también la de quienes, formando parte del grupo juramentado y victorioso, enarbolan la bandera de la disidencia y han de sufrir el castigo: análisis terrible el de Sartre cuando escribe que ante el vínculo roto de la fraternidad «la cólera y la violencia están vividas al

mismo tiempo como Terror ejercido sobre el traidor y […] como lazo práctico *de amor* entre los linchadores» (C, 2,105). Aún más, ¿cómo explicar la aventura humana si un grupo juramentado impone sus principios por el terror y la violencia? ¿Cómo enfrentarse a esa maquinaria de guerra que se constituye como dispositivo de opresión y alienación, como castigo jurídicamente aprobado y como potencia para mantener al ciudadano en el territorio inhóspito de la serialización donde no se puede escuchar voz alguna? Si consideramos los procesos históricos se percibirá con facilidad la emergencia de fracturas en el interior de los grupos juramentados —en general duramente reprimidas—, siendo lo más fundamental constatar que continuamente aparecen nuevas serialidades facilitadas por nuevas exigencias para superar la rareza —cambios climáticos, alteraciones geopolíticas, reivindicaciones impensables hace un instante…— y que reivindican su capacidad para reiniciar un nuevo proceso de dialéctica grupal que promete un nuevo horizonte histórico. Es la historia interminable de las libertades y de la relación situación-existente perpetuamente renovada…

Mayo del 68 podría aparecer como la corroboración práctica de algunas de las tesis sartreanas… Vamos a considerarlo a continuación.

El ocaso de una estirpe

En 1985-1986 impartió Deleuze un curso sobre la teoría del poder en Foucault, titulado *Michel Foucault y el poder*, en el que introducía un breve exordio sobre el papel del intelectual en Francia: remontándose al XVIII evocaba a Voltaire, que dejó testimonio del largo reinado de Luis XIV y que intervino activamente en la política de su tiempo arrogándose la función de luminaria para sus contemporáneos. Son la mayoría de los filósofos ilustrados quienes redefinen la función social del intelectual, aunque ello implique un cierto descuido relativo a la erudición o los procesos argumentativos: pero es que de lo que se trata es de convencer al sujeto social de una alternativa útil y favorecedora del bienestar colectivo. Es Francia la geografía donde tal orientación toma carta de naturaleza… Deleuze no puede por menos de recordar en el citado curso la sonada intervención de Zola con motivo del juicio y condena del capitán Dreyfus, acusado de traición por las autoridades militares a finales del XIX, y el no menos importante papel que tuvo Gide en distintos asuntos que afectaban a la democracia francesa. Y comenta Deleuze:

> También tenemos, en tiempos más recientes, a Sartre. No es erróneo anotar […] que Sartre puede recordar en cierta forma a Voltaire o a Zola […] Mejor pensado, tal vez en Sartre se concitan las dos cosas: la aparición de un nuevo papel de intelectual y el mantenimiento y final de la antigua figura del intelectual defensor de los valores universales.

Como hemos ido considerando, Sartre proyecta su obra como una reflexión motivada por las cambiantes situaciones históricas y, a un tiempo, como intento de fundamentar los juicios sobre las mismas. Pero resta todavía un momento excepcional: el encumbramiento osado de Sartre y el reconocimiento de que ha declinado la vieja figura del maestro pensador: Mayo del 68.

Del Nobel al estallido del 68



Encuentro de Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre y Ernesto Che Guevara en Cuba en 1960.

El nombre de Sartre había estado figurando como aspirante al Nobel de Literatura desde finales de la década de los cincuenta. Actualmente, transcurridos ya los cincuenta años que la Academia sueca se autoimpone para que las actas de sus deliberaciones puedan ser consultadas, conocemos los pormenores de lo que se tomaba en cuenta en aquellos años. Sabemos, por ejemplo, que Sartre ya fue considerado como aspirante durante las deliberaciones del 57, aunque la publicación en 1952 de su obra dedicada a Genet —dramaturgo, novelista, pero también homosexual y ladrón— provocó escándalo en la no muy liberal bancada de académicos. Sabemos que en el 62, cuando es premiado Steinbeck, las actas reflejan una consideración sumamente crítica con su filosofía, si bien se valoran positivamente algunas de sus piezas teatrales —en especial *A puerta cerrada*, *La puta respetuosa* y *Las manos sucias*. Pero de nuevo la sombra alargada de Genet…

Sartre sabía en 1964 que figuraba entre los candidatos y por esto remitió una carta el 14 de octubre en la que le confesaba al secretario de la academia sueca que «en primer lugar, le transmito mi profundo respeto por la Academia Sueca y por el premio con que ha honrado a tantos escritores. Sin embargo, tanto por razones personales como por otras razones más objetivas que no ha lugar desarrollar aquí, prefiero *no* figurar en la lista de posibles laureados y no puedo ni quiero —ni en 1964 ni más adelante— aceptar esta distinción honorífica». Pero ya era tarde: las deliberaciones habían concluido semanas antes. El premio le será concedido ese año. ¿Motivos? La breve referencia de la secretaría del Nobel dictamina que debido a la elaboración de una obra «llena del espíritu de libertad y la búsqueda de la verdad» que ha llegado a tener gran influencia en el siglo. La incomprensión filosófica se ha transformado en veneración y la dureza de su reflexión sobre la naturaleza humana en brillantez sobresaliente: pero lo que ha ocurrido verdaderamente es que pocos meses antes ha publicado *Las palabras*: podemos entender que ese texto, que hemos considerado en este libro, difumina el «escándalo Genet».

Renuncia al Nobel. En la única declaración que acepta publicar para exponer los motivos del rechazo, Sartre aclarará que al hablar de «motivos personales» en la carta remitida a mediados de octubre se refería al hecho de que «siempre he declinado las distinciones oficiales», recordando su renuncia a la Legión de Honor o su rechazo a una cátedra en el Collège de France, y que la alusión a las «razones objetivas» indica que, a su juicio, «el premio Nobel se presenta objetivamente como una distinción reservada a los escritores del Oeste o a los disidentes del Este». ¿Sinceridad o evasivas? Me inclino a pensar que Sartre no quiere ser fagocitado por el poder —político o literario, no importa—, que quiere mantener su independencia a toda costa, intuyendo que la aceptación del premio mutilaría su capacidad de actuación. Beauvoir recordará la atmósfera de aquellos días en *Final de cuentas*:

> Como es natural, la prensa acusó a Sartre de haber montado todo el asunto buscando la publicidad. Insinuó que había rehusado el premio porque Camus lo había recibido antes que él; o porque yo habría estado celosa. O que es necesario ser muy rico para permitirse escupir sobre veintiséis millones. Lo que más lo desconcertó fueron los escritores, que le pidieron que cobrara el premio y les diera una parte, o todo, incluso un poco más.

En el cénit de su popularidad, Sartre comienza, sin embargo, a alejarse de la actualidad intelectual. Su biógrafa Cohen-Solal nos recuerda hasta qué extremo insospechado e incomprensible Sartre se desentiende de las nuevas corrientes que, como veremos de inmediato, estarán haciendo fermentar un nuevo horizonte filosófico y alimentando la explosión del 68. Barthes, Althusser o Foucault, pero también, por ejemplo, Deleuze, comienzan a ser los referentes estimados y en torno a ellos se ordena la reflexión y la agitación política: Sartre «se negaba a mirar de frente —o con la apertura mental que hubiese sido necesaria estos modernos y fecundos métodos de investigación», nos dice.

Todo está, sin embargo, a punto de estallar y Sartre se reincorporará a una intensa actividad política que solo la muerte interrumpirá. Los conflictos estudiantiles incendian la pradera en el primer trimestre, por recurrir a una metáfora muy empleada en aquellos años.

Considerar el acontecimiento de Mayo del 68, al que Sartre se vinculará con entusiasmo, requiere una amplitud de miras que considero imprescindible. Porque, en primer lugar, el movimiento parisino no es sino un remolino que debe sumarse a una fuerte intranquilidad mundial. En efecto, no parece posible comprender lo que sucede en Francia sin tener en cuenta las revueltas que tienen lugar en las universidades de Estados Unidos, muy especialmente en la de Berkeley, alimentadas por los movimientos contra la guerra de Vietnam, la creciente agitación en la Universidad Libre de Berlín en los meses anteriores al Mayo del 68, o la aparición de un fuerte movimiento de orientación izquierdista entre los estudiantes italianos. Son tan solo algunos ejemplos. ¿Referirse exclusivamente al horizonte occidental-capitalista? Lo cierto es que en los llamados países del socialismo real también han comenzado a aparecer señales de resistencia. El caso de Checoslovaquia es revelador: ha iniciado una notable liberalización política en 1967 que habrá de culminar con la elección de Dubcek como presidente de la nación a comienzos de enero de 1968 —apertura que será interrumpida por la invasión del Pacto de Varsovia en agosto del mismo año.

La revuelta tiene, pues, una dimensión mundial. Pero reconozcamos, en segundo lugar, que existen puntos de confluencia. Por ejemplo, el creciente protagonismo del movimiento estudiantil abiertamente rebelado contra las maquinarias burocráticas, que serían figuras del *grupo juramentado* de la *Crítica*

sartreana. Por ejemplo, la incorporación de nuevos referentes orientadores de la acción política: el influjo de la Revolución china y del maoísmo, la supuesta ejemplaridad de la revolución cubana o las propuestas guevaristas sobre la guerrilla como estrategia y la formación de la Tricontinental —grupo de países del mundo subdesarrollado— cundirán entre las revueltas. Tampoco es posible menospreciar el elogio del espontaneísmo que tomará cuerpo en la ofensiva situacionista. Apariciones todas ellas que parecen dar razón al análisis sartreano de la constante reaparición de «serialidades» que habrán de enfrentarse al dominante «grupo juramentado». Y no puede obviarse esa especie de intento de congelación de la cultura dominante de la que dejaba testimonio el número 9 de la revista de la Internacional situacionista: pobres Heidegger, Lukács, Sartre, Barthes, Lefebvre… No queda títere con cabeza. Cohn-Bendit lo resumirá perfectamente:

> Nos han querido colgar a Marcuse de maestro —manifestará en una posterior entrevista—; tonterías, ninguno de nosotros había leído a Marcuse. Algunos, por supuesto, habían leído a Marx, quizás a Bakunin, y entre los autores contemporáneos a Althusser, Mao, Guevara, H. Lefebvre. Casi todos los militantes del movimiento 22 Mars habían leído a Sartre. Pero no se puede considerar a ningún autor como inspirador del movimiento.

Sartre se incorporará al proceso. Se sabe útil. No desea dar lecciones: sabe que ha declinado el tiempo de los maestros pensadores, pero reconoce igualmente que su popularidad puede favorecer el movimiento. Esta conciencia será resumida por Beauvoir en *La ceremonia del adiós*: «ahora, Sartre pensaba que era menester superar esta fase: al “intelectual clásico” él oponía el “nuevo intelectual” que niega en sí mismo lo intelectual, para intentar encontrar un nuevo estatuto “popular”; el nuevo intelectual busca fundirse con las masas para hacer triunfar la verdadera universalidad». Y el propio Sartre lo reconocerá con claridad. Recuerda: «hablé en el anfiteatro de la Sorbona un día de mayo del 68, porque me lo habían pedido; fui y hablé ante una sala llena. Era curioso ver la Sorbona en ese estado extraño, ocupada por los estudiantes. Y también hablé en la Ciudad Universitaria. En resumen, tuve algo que ver con Mayo del 68».

Ahora bien, ¿se trata de una mera incorporación militante o, diversamente, esta se fundamenta en una relectura de su propia filosofía y en un

desplazamiento de mayor o menor dimensión? Sartre parece iniciar una teorización que va a permeabilizar las nuevas organizaciones partidistas e inspirar nuevas orientaciones programáticas que se mantienen vivas en la actualidad. Acaso sea suficiente mencionar las cuatro siguientes.

1) En una entrevista publicada en enero de 1970, interrogado Sartre por el tipo de organización política que debiera conformarse para avanzar hacia la transformación socioeconómica, respondía que, desde luego, las viejas formas de partido aparecían como obsoletas dada la propia consideración del actual horizonte social, y proponía a renglón seguido una organización en la que «podrían existir tendencias diferentes», fusionadas todas ellas en orden a evitar la burocratización, la esclerosis del Partido, el fortalecimiento del «grupo juramentado». Esto significa que la relación partido-masas debe ser muy distinta a la actual —1968,1970—: una relación no marcada por la ciega obediencia a la figura paternal del jefe-secretario, anclada en la consideración de una supuesta sabiduría en relación a lo que es objetivamente importante para el sujeto social, sino por la creación de una cadena de comunicación permanente entre dicho sujeto social y lo que no debiera pasar de ser un órgano administrativo de los contenidos vividos por quienes son los actores reales de la praxis política.

El situacionismo

El situacionismo como movimiento agitó los temporales del 68. Los situacionistas habían ofrecido una definición de su movimiento en el número 9 de su revista, publicado en agosto del 64. Al preguntar a un situacionista por lo que significa la palabra «situacionista» nos encontramos con la siguiente respuesta:

Define una situación que se propone «hacer» las situaciones, y no «reconocerlas» como valor explicativo o de otro tipo. Nosotros sustituimos la pasividad existencial por la construcción de los momentos de la vida y de la duda, por la afirmación lúdica.

Esto quiere indicar que la «revuelta» había sido amamantada con mucha anterioridad. Los nombres del movimiento más recurrentes serán Guy Debord y R. Vaneigem.

Todo se acelera a partir de marzo del 68. Revuelta en la nueva facultad de Humanidades de Nanterre a favor de reivindicaciones que se configuran en el asambleísmo de lo que se conocerá como movimiento 22 de marzo —cuya figura más conocida será Cohn-Bendit—, así bautizado porque es en tal fecha cuando los estudiantes ocupan las oficinas de la administración.

Y el estallido de mayo.

Las respuestas que provoca son difíciles de valorar. Marcháis, quien sería secretario del PCF años más tarde, publica un artículo de advertencia titulado «Los falsos revolucionarios deben ser desenmascarados». Es cierto. Deben ser desenmascarados. Asunto de hemeroteca: días más tarde, el 8 de mayo, el PCF inicia un acercamiento al imparable movimiento.

2) Si prestamos atención a lo que Sartre sugiere en esta entrevista —y que será una constante en sus intervenciones de la década—, observamos que el hecho de requerirse una «comunicación» entre las «tendencias diferentes» implica que, o bien se puede considerar y valorar una situación dada de forma diversa, o bien que la situación puede ser de hecho distinta para unos y otros. Como hemos visto, la aproximación sartreana a la política comunista se produjo a comienzos

de los cincuenta por cuanto se entendió que existía un fondo común que [podía] acercar a quienes sufren las severas incomodidades del capitalismo. Pues bien, sin renunciar a la equivalencia entre rareza y medios de subsistencia, Sartre detecta en este momento la aparición de una nueva modalidad de «rareza» —que va a inspirar algunos de los nuevos movimientos hasta nuestros días. Es en una entrevista concedida en junio del 68 a *Le Nouvel Observateur* donde Sartre especifica con claridad este asunto:

> El viejo motor de las revoluciones, que era la necesidad desnuda, acaba de ser sustituido… por una nueva exigencia. Es la libertad. […] Lo que reprocho a quienes han insultado a los estudiantes es no haber visto que expresaban una nueva reivindicación, la de la soberanía.

Ya hemos introducido la palabra milagrosa: los estudiantes…

3) Se trata, en efecto, de un nuevo sujeto social que reivindica su protagonismo en la actividad transformadora. Algunos análisis provenientes de la izquierda comunista o de posiciones de confrontación con el sistema capitalista habían comenzado a poner en cuestión la capacidad combativa del proletariado. Acaso el autor más conocido al respecto sea Herbert Marcuse, que dictaba por entonces magisterio en la universidad de San Diego, cuya obra había desarrollado una crítica nada complaciente con el proletariado industrial, fagocitado por el consumismo capitalista, y una fuerte apuesta por el potencial del movimiento estudiantil, por la incorporación de las minorías étnicas al proceso transformador y por la posible colaboración de los cuadros técnicos del propio capitalismo, menos entregados al embrujo de las promesas del poder político. Sartre, sin asumir la renegación marcusiana de la capacidad transformadora del proletariado, va a subrayar la potencialidad del movimiento estudiantil que descubre y vive en su experiencia de mayo. Puede constatarse en las intervenciones de aquellos años una apertura en la identificación del perfil del sujeto revolucionario, que, por otro lado, no solo incorporaría al estudiante debido a su espontaneidad libertaria, sino también, como no podía suceder de otra forma, por ejemplo, del movimiento feminista auspiciado muy especialmente por su compañera Simone de Beauvoir.

4) ¿Qué implica la aparición de nuevos perfiles en el combate social? Fundamentalmente, el reconocimiento de nuevas serialidades que actuarán doblemente: por un lado, lanzando ofensivas inimaginables contra el «grupo juramentado» dominante, pero también, por otra parte, requiriendo nuevos modelos organizativos para evitar la burocratización del grupo que puede surgir. Es la promesa de estas nuevas serialidades que inician su aventura histórica la que inclina a Sartre a participar en marcos organizativos tan alejados entre sí como son los partidos de inspiración maoísta o trotskista.

Sin embargo, no hay un tratado, aunque fuera breve, en el que se sistematicen o expongan estos cambios o rectificaciones de sus obras anteriores. Contamos, esto sí, con numerosas entrevistas o breves intervenciones, dada la frenética actividad que Sartre despliega a partir del 68. Su atención intelectual está centrada en la redacción del monumental *Flaubert, el idiota de la familia,* esa inmensa aproximación nacida de una especie de juego con Garaudy en 1954; —este explicaría a un personaje desde el método marxista y Sartre lo haría desde la perspectiva existencialista—, cuyo primer manuscrito elabora en el 55 y que corregirá por completo entre 1968 y 1970: «estoy dedicado desde hace diecisiete años a una obra sobre Flaubert… A ella me encuentro atado, es decir, tengo sesenta y siete años, trabajo en ella desde los cincuenta y con ella soñaba desde mucho antes», confesará orgulloso. Los proyectos se amontonan. «Está el cuarto tomo de Flaubert… ¿Por qué no reanudarlo?», se pregunta Sartre. Y es que, a su juicio, la obra tiene un profundo sentido político:

> Independientemente del interés ideológico, considero esta obra como una obra socialista, en el sentido que, si la logro, debería permitir que se avanzara en la comprensión de los hombres, desde un punto de vista socialista […] Quiero creer que […] estos libros forman parte de un trabajo a largo plazo, y que podrán formar parte de otra cultura, de una cultura popular, a condición de que haya mediaciones.

Sartre advertirá esto en una de las entrevistas mantenidas con Philippe Gavi y Pierre Victor.

Los filósofos de la siguiente generación

La diferencia de edad de los filósofos citados en relación a Sartre no es llamativa. De hecho, Barthes y Althusser nacieron en 1915 y 1918, respectivamente, Deleuze en 1925, y Foucault en 1926. El hecho de que, sin embargo, su resonancia no comenzara a ser considerable sino a partir de finales de la década de los años sesenta es debido al hecho de que la filosofía francesa está fuertemente vertebrada en torno al horizonte existencialista y a la consideración social y teórica proveniente del marxismo. Ambos movimientos dificultan la aparición de una nueva perspectiva que finalmente se conformará. Muy ligeramente se caracterizan los impulsos renovadores como «estructuralistas», si bien casi nadie aceptará ser caracterizado como tal.

Barthes estudió Filología Clásica en París. Lector de francés en Bucarest y Alejandría, su temprana carrera académica se ve interrumpida por una tuberculosis que le obliga a sucesivos internamientos. Cercano a la filosofía y crítica sartreanas durante su juventud, su respetabilidad comienza a madurar cuando publica en 1953 *El grado cero de la escritura* y lleva a cabo un análisis sociológico de los grandes mitos del mundo contemporáneo, que se publicará con el título de *Mitologías* en 1957. A partir de 1977 Impartió clases en el Collège de France.

Althusser estudió en la École, donde más tarde será profesor hasta el fatal acontecimiento que lo obligó a abandonar toda actividad académica y pública: el asesinato de su mujer. Miembro del PCF, desarrolló sin embargo una labor teórica heterodoxa y crítica con la lectura ortodoxa de Marx, muy especialmente en lo referido a la noción de Ideología, que Althusser consideraba una mediación necesaria entre la conciencia y lo real, no pudiéndose establecer ideologías verdaderas y falsas, y por lo que respecta al análisis de las determinaciones o condiciones de lo histórico. En sus seminarios y clases de la École se formaron buena parte de los mentores políticos de Mayo del 68: Ranclère, Bernard-Henri Lévy,

Glucksmann, entre otros. Pueden mencionarse entre sus obras más importantes *La revolución teórica de* Marx (1965) y la apasionante autobiografía *El porvenir es largo* (1992).

Deleuze resulta ser el más heterodoxo de la generación postsartreana. Spinoziano y nietzscheano, se mueve entre un marxismo de tendencia libertaria y un nietzscheanismo de orientación muy marcada. En el 68 publica lo que puede considerarse su gran obra: *Diferencia y repetición*. Los acontecimientos del 68 lo impulsan a intervenir en la práctica política Comienza su colaboración con el psiquiatra Guattari, y el primer resultado de la misma es el monumental *El antiedipo* (1968), resultado explosivo, como reconocerían los autores, de la revuelta social de Mayo.

Foucault, profesor desde 1974 en el Collège y hasta su muerte, comenzó a ser internacionalmente reconocido a raíz de la publicación de *Historia de la locura en la edad clásica* (1964) y, desde luego, del deslumbrante tratado que resulta ser *Las palabras y las cosas*. Estuvo especialmente motivado por el análisis de los límites de la racionalidad moderna, por la consideración de las tipologías del poder y por la investigación sobre los comportamientos sexuales. Muy activo en Mayo de 1968 y posteriormente, centrándose en el apoyo a los movimientos anticarcelarios y defensores de la liberación sexual. Murió como consecuencia del sida en 1984.

La última exhalación



Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre repartiendo *La cause du peuple* entre la gente de la calle en 1968.

La resaca represiva del 68 fue tremenda. Apenas sofocada la revuelta, el 12 de junio fueron prohibidas gran parte de las organizaciones izquierdistas que habían protagonizado la revuelta. Sartre se va a implicar en la defensa de los militantes encarcelados. Su actividad es frenética. Pero su salud comienza a estar sumamente deteriorada y, por otra parte, los estragos de la ceguera progresiva se hacen inevitables.

Entre las múltiples intervenciones que llevará a cabo, entre las decenas de entrevistas que concede, existen una serie de conversaciones a las que quiero aludir porque reflejan el estadio final del pensamiento sartreano. Se desarrollan

entre noviembre del 72 y marzo del 74 y se publicarán con el título de *El hombre tiene razón para rebelarse*. Sus interlocutores son Victor y Gavi. ¿Quiénes son estos personajes a los que Sartre concede semejante confianza, que se permiten discutir y llevarle la contraria, matizar sus afirmaciones? El primero, que se convertirá en el secretario particular de Sartre en el período 74-80, es un emigrante de origen cairota, alumno de Althusser, militante maoísta en la Izquierda Proletaria que derivará, una vez convertido al judaísmo, hacia un extraño horizonte, al que le gustaba referirse como síntesis Mao-Moisés, y que, asentado en Jerusalén, dirigirá la Fundación de Estudios Levinasianos. Por su parte, Gavi es de filiación trotskista y uno de los fundadores del periódico *Libération*. Con ellos, Sartre mantendrá largas sesiones de discusión: es el último testimonio teórico de su aventura filosófica.

El hombre tiene razón para rebelarse

Víctor. Pero ¿qué podría impedirte el que tú contribuyas a formar ese movimiento revolucionario?

Sartre. Pero si hago todo lo que puedo para eso; estas conversaciones que tenemos, por ejemplo, y que yo tendría igualmente si fuera militante…

Víctor. Es verdad.

Sartre. Lo que rechazo es la pertenencia a un movimiento que sea una de las piedras de la construcción revolucionaría. Si se da un gran movimiento revolucionario, pues yo me meto, en la medida en que cuente todavía con mis dos piernas y mis dos brazos; pero, en fin, me meto. Camino con él. Eso quiere decir que no soy ni mao, ni esto, ni aquello, sino que camino. Por otra parte, los maos también son así, ya no son más los maos, caminan siempre con los revolucionarios. Entonces, ¿qué puede significar, para un intelectual, en

> gran parte, ay, de viejo estilo, ligado como está a ustedes, qué puede significar, ser hombre político, revolucionarlo actual, hoy en día? ¿Qué puedo hacer? Nada más que lo que hago ahora. Hay que ver mi edad también. Un hombre de 68 años, si durante toda su vida ha sido un político, puede obtener a los 69 un conocimiento suplementario; pero si no se ha ocupado de política si no has sido otra cosa que una caja de resonancia para la política sin ocuparse de esta directamente, ¿qué quieres tú que haga a los 69 años?
>
> *Sartre, Víctor, Gavi: El hombre tiene razón para rebelarse.*

En este debate hay núcleos duros de la discusión, dejando a un lado las constantes críticas al Partido Comunista ligadas a la coyuntura de aquellos años. Tres importantes reflexiones abonan la idea de que Sartre está en disposición de recuperar algunas de sus primeras reflexiones, un tanto ensombrecidas o mitigadas desde el momento de su aproximación al marxismo, que hemos considerado en un capítulo previo.

La primera abunda y enriquece su reflexión sobre el sentido de la historia. Su posicionamiento es claro: «la historia —afirma Sartre— no es en realidad como los marxistas la ven». Estos la entienden como una aventura marcada por la continuidad de individuos semejantes unos a otros en cuanto a sus exigencias básicas: la de la subsistencia, obviamente. Sin desmarcarse de las conclusiones de su segundo gran tratado filosófico, Sartre subrayará con más fuerza si cabe el papel fundamental que tienen en el proceso histórico la aparición de nuevas exigencias. Responde rotundo a Víctor:

> La historia tiene cierta continuidad… y esta continuidad es interrumpida perpetuamente por nuevos individuos, a los cuales la sociedad y sus propios padres fabrican un destino desde antes de nacer, *personas* que tienen todas las razones para cuestionar este destino que no han escogido, cuestionar, por

> consiguiente, la familia, las instituciones y las relaciones de producción que les son impuestas.

Como puede comprenderse, retornan con fuerza las nociones de «situación», «proyecto» y «libertad» que habían vertebrado la parte final de *El ser y la nada*.

La segunda reflexión abunda precisamente en lo que podemos denominar «razones personales» para inmiscuirse en un proceso de transformación política. Sartre va a apostar por una moralización de la praxis política. Esto significa que las razones que nos impulsan a tomar partido a favor o en contra de tal cuestión no son exclusivamente de carácter objetivo, sino que interviene también el rechazo moral indispensable para que se inicie una rebelión. Sartre es muy claro cuando afirma, por ejemplo, que «no se puede poner en movimiento a las masas por cuestiones de hecho. No es, por ejemplo, únicamente el hecho de que los salarios son demasiado bajos lo que las moviliza, sino el que sientan profundamente la injusticia que se les hace». Hay una muy fuerte moralización de la praxis política en la que vienen a conjuntarse razones objetivas y sentimientos morales: sin aquellas no existirían estos, pero son estos la condición necesaria de toda aventura política. Lo confirma en el encuentro de enero del 73:

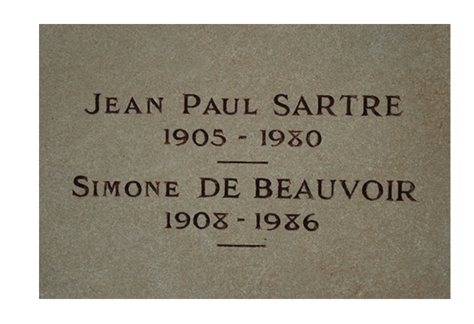
> Creo que hay ahora razones personales para hacer una revolución, que son distintas a las razones estrictamente materiales, tal y como las concebía Marx… Lo que se manifiesta cada vez más en la masa es un movimiento antijerárquico y libertario; ella quiere vivir suprimiendo esas jerarquías y esos jefes que nos estropean la vida, y es por eso que ellos combaten.

Y querríamos para finalizar subrayar un tercer e importante aspecto en lo que podemos considerar último testamento teórico sartreano. Esta reflexión, en sintonía con las dos anteriores que nos han detenido brevemente, se refiere al objetivo último de la acción política. Está encajado en esa tendencia a su moralización. En el mismo encuentro de enero del 73 al que me acabo de referir y a raíz de un comentario de Victor sobre Althusser a propósito del objetivo de la tarea transformadora, que apuntaría al cambio en el modo de producción, responde Sartre:

> Yo te digo lo contrario, afirmo que: «se comienza por la libertad y la felicidad, pero rápidamente uno es desviado por las causas y los efectos del mundo, y para obtener la libertad estás obligado a actuar sobre tal o cual causa particular, luego sobre tal o cual otra, que no guardan relación directa pero que son absolutamente necesarias en el plano objetivo».

Así, son las querencias de la libertad-felicidad las que nos movilizan y las que nos llevan a reflexionar sobre la dificultad o imposibilidad de alcanzarlas en el universo de la explotación clasista.

Le queda actuar como «testaferro» de las nuevas serialidades en trance de convertirse en grupos en fusión: la Gauche Proletariénne, la renovada organización maoísta… Le queda apoyar con su firma como director de las publicaciones que van surgiendo: *Libération, La cause du peuple…* Le queda participar en el Tribunal Russell contra la guerra de Vietnam. Pero la aventura propiamente teórica ha concluido. Valga esta confesión para concluir. En el largo *Autorretrato a los setenta años*, así replica Sartre interrogado por Contat acerca de su estado:



> Es difícil decir que estoy bien. Pero tampoco puedo decir que estoy mal… Mi oficio de escritor está completamente destruido… En un sentido, eso suprime mi razón de ser. Debería estar muy desanimado y, por una razón que ignoro, me siento bastante bien: nunca siento tristeza ni melancolía cuando pienso en lo que he perdido… Es así y no puedo hacer nada; por consiguiente, no tengo ninguna razón para afligirme. He pasado por momentos penosos… Ahora, todo lo que puedo hacer es conformarme con lo que soy.

Muere el 15 de abril de 1980.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Las obras más importantes de Sartre

La náusea y *Los caminos de la libertad*

Se trata sin duda de las dos grandes aportaciones sartreanas a la literatura. Más conocida y fundamental desde la perspectiva filosófica es la primera, pero la trilogía titulada *Los caminos de la libertad* tiene un mayor valor literario y, desde luego, es más ilustrativa del proceso que el joven Sartre había iniciado. Las novelas de la trilogía relatan los avatares de un profesor de Filosofía llamado Mathieu, que atraviesa el largo camino entre la indiferencia a los problemas del entorno —primer volumen— y la comprensión de la urgencia del compromiso —último volumen—. Lectura imprescindible para quien esté realmente interesado en la literatura del siglo XX.

El ser y la nada

Primer gran tratado filosófico de Sartre. Se trata de un análisis que persigue la globalidad desde la perspectiva existencialista de la realidad última del sujeto que viene vacío al mundo, por emplear su terminología, para realizarse como libertad, esto es, como ejercicio de su soberanía frente-contra lo que le es impuesto. El libro finaliza con la promesa de una continuidad moral, que se ha diseñado en las cien últimas páginas. Esta parte solo se publicó tras la muerte de su autor: lleva por título *Cahiers pour une morale*.

Crítica de la razón dialéctica

La pretensión sartreana es la de investigar las posibilidades de una inteligibilidad de la historia. Este objetivo puede asustar, pero es en verdad fácilmente comprensible. Por qué el devenir histórico ha funcionado —y funcionará…— de acuerdo con ciertas potencialidades o esfuerzos. Ahí están las

condiciones de trabajo de unos y otros, ahí están el acuerdo y la irritación de quienes las ejecutan o padecen. Sartre desarrolla un prodigioso esfuerzo para facilitar elementos que sirvan para entender la razón de ser de la historia, que no implica comprensión de finalidad alguna, puesto que solo de la conjunción entre las condiciones en que nos hacen vivir y la respuesta del existente que se sabe libre resulta lo que puede acontecer.

Problemas del marxismo

Durante una década, Sartre aborda el asunto del marxismo. Los dos volúmenes de *Situaciones* —el VI y el VII— que recogen su atención al tema abordan asuntos muy diversos: algunos de ellos pueden parecer muy coyunturales, como los referidos a polémicas con adversarios o críticos y los centrados en la política francesa, pero existen otros que mantienen una actualidad incontestable, como los que se han abordado en un capítulo de esta invitación a leer a Sartre, y que merecerían una traducción al contexto de renovación política que ahora parece sacudir la estabilidad de la democracia representativa —tanto en su relación con el poder cuanto en el proceso de autoconfirmación de una posible nueva respuesta.

Otras lecturas para avanzar

Los estudiosos Contat y Rybalka han recogido en su bibliografía sartreana más de seis mil referencias centradas en el análisis de distintos aspectos de la obra de nuestro autor. En multitud de idiomas y con perspectivas diferenciadas… ¡Y tan solo recogen las referencias entre 1980 y 1992! Recomiendo algunos textos, indicando exclusivamente los disponibles en lengua castellana. Desde la perspectiva biográfica resultan insustituibles, desde luego, las memorias de Simone de Beauvoir. Otras dos miradas sumamente válidas desde la perspectiva biográfica son: Annie Cohen-Solal: *Sartre* (Barcelona, Edhasa, 1990) y, entremezclando biografía y orientación teórica, Bernard-Henri Lévy: *El siglo de Sartre* (Barcelona, Ediciones B, 2000). Una consideración general de la evolución sartreana puede encontrarse —y que se me excuse la aparente inmodestia— en J. L. Rodríguez García: *J.-P. Sartre. La pasión por la Libertad* (Barcelona, Bellaterra, 2004). Si se desea profundizar en la relación de Sartre

con el marxismo, véanse Wilfred Desan: *El marxismo de Sartre* (Buenos Aires, Paidós, 1971) y —de mayor complejidad— Pietro Chiodi: *Sartre y el marxismo* (Barcelona, Oikos-tau, 1969).

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Sartre	Historia, pensamiento y cultura
1905. 21 de junio: Nace J.-P. Sartre en París.	
	1914. Asesinato en Sarajevo del archiduque Francisco. En julio se inicia la Primera Guerra Mundial.
1915. Comienza sus estudios en el Liceo Henry IV. Al año siguiente conoce a Paul Nizan. Continuará sus estudios en La Rochelle y de nuevo en París.	
	1917. Revolución de febrero en Rusia. En abril Lenin retorna a Rusia. La revolución bolchevique estalla en noviembre.
	1919. Revolución espartaquista inspirada por Rosa Luxemburgo. Béla Kun instaura en Hungría la República de los Consejos. En junio se firma el tratado de Versalles entre Alemania y los aliados.
	1922. Marcha de Mussolini sobre Roma en octubre.

	James Joyce publica *Ulysses*.
1924. Ingresa en la École Nórmale de la rué Ulm. Entre sus compañeros: Aron, Canguilhem, Nizan. Por entonces, coincide con Merleau-Ponty, Hyppolite.	
	1927. Publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger.
	1929. Faulkner publica *EL sonido y La furia*.
	1930. En febrero, nacionalistas y comunistas se alzan en Indochina contra el dominio francés. Los nazis vencen en las elecciones de septiembre: pasan de 12 a 107 diputados.
1931. Profesor de Filosofía en Le Havre.	
1933. Estancia en Berlín para estudiar la fenomenología de Husserl.	**1933**. Céline publica *Viaje al fin de la noche*. En marzo, el Reichstag alemán otorga plenos poderes a Hitler.
	1936. El Frente Popular vence en las elecciones francesas de mayo. Chaplin estrena *Tiempos modernos*. Franco consuma el golpe de Estado: se inicia la guerra civil española.
1937. Profesor de Filosofía en el Liceo Pasteur de París.	**1937**. La aviación alemana destruye Guernica.
1938. Publica *La náusea*.	

1939. Es movilizado.	**1939**. Se firma el pacto de no agresión germano-soviético.
1940. Es hecho prisionero en junio. Retornará a París al año siguiente. Funda el grupo *Socialismo y libertad*.	**1940**. Nizan muere en Dunkerque. Junio: los alemanes entran en París. Formación del gobierno de Vichy, comandado por el general Pétain.
	1942. Funcionan los campos de exterminio: Auschwitz, Treblinka, Sobibor, etc.
1943. Publica *El ser y la nada*.	**1945**. Aparece *Les temps modernes*.
	1945. Fin de la guerra.
	1949. Simone de Beauvoir publica *El segundo sexo*.
	1950. Inicio de la campaña anticomunista del senador McCarthy.
	1951. Camus publica *El hombre rebelde*. La crítica recogida en *LTM* y escrita por J. Feanson no es bien aceptada por el autor. Se produce la ruptura entre Sartre y Camus.
1952. Publica *Saint Genet*. Acercamiento a la política comunista. Se distancia de Merleau-Ponty a raíz del distinto posicionamiento sobre la guerra de Corea.	
	1954. El FLN inicia la rebelión en Argelia.
1956. Condena la intervención soviética en Hungría.	

1957. Inicia su lucha muy activa contra la guerra de Argelia.	
	1959. Triunfo de la Revolución cubana.
1960. Publica la *Crítica de la razón dialéctica*. Viaje a Cuba: retorna entusiasmado. Firma el Manifiesto de los 121.	
1962. La OAS pone una bomba en el apartamento de Sartre en París.	**1962**. Firma de los acuerdos de Evian que ponen fin a la guerra de Argelia.
1964. Publica *Las palabras*. Le es concedido el Nobel de Literatura, que rechaza.	
1966. Se incorpora al Tribunal Russell contra la guerra de Vietnam.	**1966**. Inicio de la revolución cultural en China.
1968. Se suma al movimiento estudiantil del 68. Condena la intervención soviética en Checoeslovaquia.	**1968**. Mayo: inicio de la revuelta estudiantil.
1970. Denuncia la situación de los trabajadores africanos en Francia. Director de *La cause du peuple*.	
1971. Publica *Flaubert, El idiota de la familia*, tomos I y II.	
1973. Denuncia el deterioro democrático: *Elecciones, trampa para tontos*. Asume la dirección de *Libération*.	**1973**. EEUU y Vietnam del Norte firman un acuerdo de alto el fuego a comienzos de enero. Septiembre: golpe de estado en Chile. Derrocamiento y muerte de Allende.
	1975. Abril. El Vietcong toma Sai-

	gón. Noviembre: muerte de Franco.
1980. Sartre muere el 15 de abril.	

Notas

[1] Resultaría infructuoso detenernos en toda la inmensa bibliografía sartreana de naturaleza filosófica. Dejaremos a un lado sus tempranas entregas, de un severo academicismo, así como los póstumos, entre los que se encuentran páginas muy esclarecedoras, pero para resolver asuntos que pueden resultar secundarios para el propósito de este libro.

Por esto, *Verité et existence*, los *Cahiers pour une moral* —que debía ser la continuación de *El ser y la nada*—, o el tomo II de la *Crítica de la razón dialéctica* no serán citados sino indirectamente y nunca como objeto de nuestro somero análisis. Los textos fundamentales, esto es, *El ser y la nada* y el tomo I de la *Crítica de la razón dialéctica* serán citados de la siguiente manera: SN, página —de la edición de Losada, Buenos Aires, 1966; CRD 1 o 2—, página —de la edición de Losada, Buenos Aires, 1963. Las ediciones originales son de 1943 y 1960 respectivamente. Dada la importancia que para el desarrollo de la relación entre Sartre y el marxismo tienen los dos volúmenes de *Situaciones* dedicados al asunto —y titulados *Problemas del marxismo*— citaremos también algunos de los trabajos recogidos en los mismos —como S, 1 o 2—, página —de la edición de Losada, Buenos Aires, 1965 y 1966. <<